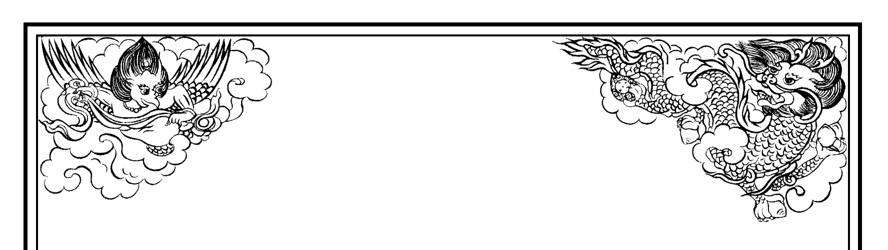
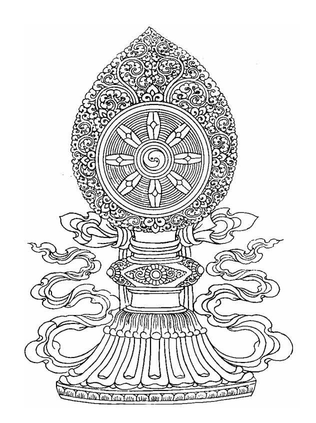


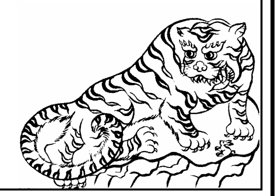
中观四百论广释

——句义明镜论

索达吉堪布　著












科 判





















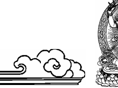












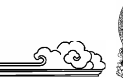










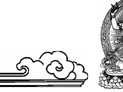




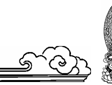








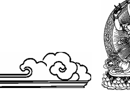








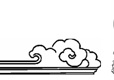






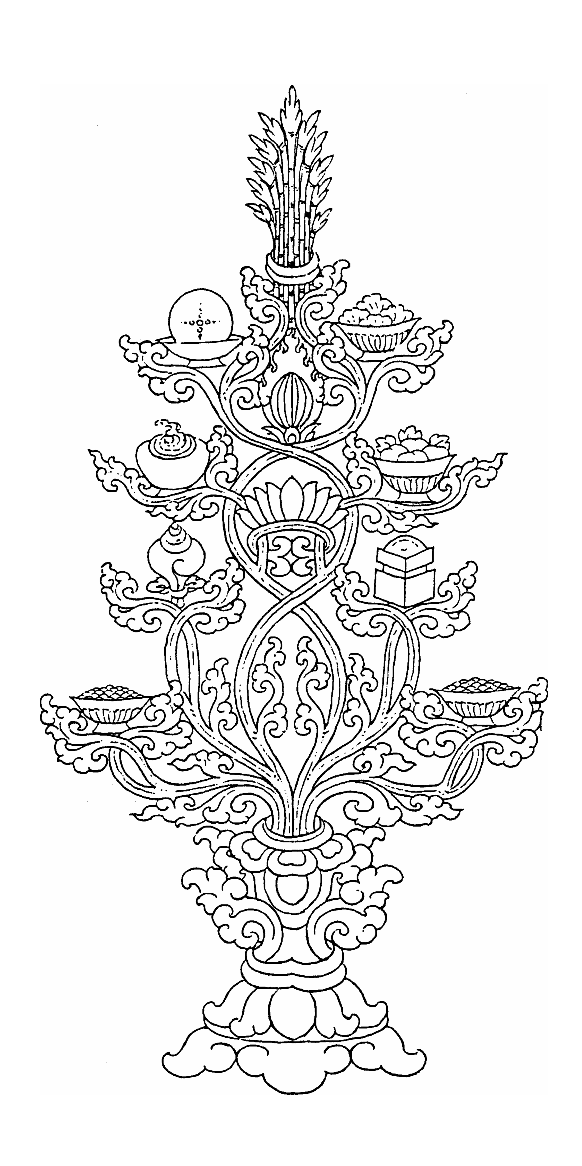












中观四百论广释

——句义明镜论

圣天菩萨　造颂

法尊法师　译颂

索达吉堪布　著疏

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼圣者曼殊师利！

顶礼圣天菩萨！

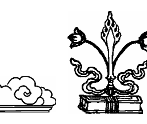
浊世人劣琐事多，闻思修者寥晨星，

圣者善说无人阅，况我微言览者谁？

然为自心入正法，依诸经论师教言，

略演甚深中观道，若有信者请谛听！

本师释迦牟尼佛说法四十九年，为利益不同根基而三转法轮，其中第二转法轮，着重宣演般若空性。世尊示现涅槃后，弘教者分两大派开阐般若深义：其一，无著菩萨以《现观庄严论》为宗纲，开创了广大行派，以隐义方式宣示般若；其二，龙树菩萨以《中论》为根本论，开创了甚深见派，直显般若空性深义。于此根本论，又有两大论师阐其密意：一者即圣天菩萨（亦称提婆菩萨），以修行窍诀方式粹摄《中论》密意而著《四百论》；另者月称菩萨，著《显句论》释《中论》字句，造《入中论》显明其深义。因而若欲修持了悟般若空性，于《四



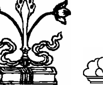


百论》尤应深加研习。

于藏传佛教中，修学中观者皆以《中论》、《四百论》、《入中论》为根本论典。诸派中观论师对《入中论》之抉择自宗见上，有多种辩论，而于《中论》、《四百论》无有较大异议。因二论皆是根本中观论，即应成、自续二派尚未分流时之中观著述。另外，《四百论》非如《入中论》之专门抉择见解，而是专门抉择修持，是中观实修的窍诀集汇，对此诸派论师也无多异议。如格鲁派甲操杰大师之《中观四百论释·善解心要论》，与宁玛巴大堪布阿琼仁波切所著之《四百论疏·大海之滴》，其抉择方式皆相同，概因此论于中观宗之特殊地位使然。

于汉传佛教中，此论原有二译本，一为姚秦鸠摩罗什大师简译的《百论》，二为唐玄奘大师所译之《广百论》。《百论》实际上是印度婆薮开士论师所作的《四百论》注释中的部分；而《广百论》仅为《四百论》后八品之颂文，因当年那烂陀寺护法论师以唯识观点注释此论时，将此论一分为二，前八品为《说法百论》，后八品为《辩议百论》。玄奘大师于护法论师之亲传弟子戒贤论师前，得此二论及义疏，回国后便将《辩议百论》译为《广百论》。故《四百论》在汉传佛教中，一直未有完整译本。到近代法尊法师入藏求法，亲睹藏地中观学者对此论的重视及此论对学者的裨益，于是不辞辛劳从藏文译出此论前八品，并对后八品的译文依藏译本作了一些补充，目前该译本是《四百论》在汉地最为完善的译本。本注疏所依者，即是此译本。

此《中观四百论广释》分三：甲一、初义；甲二、



正释论义；甲三、末义。

甲一分二：一、题义；二、译礼。

乙一、题义：

此论梵语名为“扎睹夏打嘎夏打嘎日嘎”。扎睹夏打嘎义为四百，夏打义为论，嘎日嘎义为颂，合译即为《四百论颂》(现今通称《四百论》)。本论分为十六品，每品二十五颂，共四百颂，故而得名。月称论师说，本论原称无“四”字，其名为《百论》，能破诸多邪分别故名为“百”，能断除实执故名“论”。邪执无有边际，所以不说有限制的“四百”，而是以“百”表示其无边之义。名为《百论》，是以其作用而立名。于藏文版中，本论题为《菩萨瑜伽行四百论颂》，意指摧灭诸多邪分别而修持实相之窍诀汇集。

一般在论典的题名后，有顶礼立宗句，但本论中却无有。对此，仁达瓦大师(宗喀巴大师的上师)解释其原因云：“此论乃直承龙树菩萨之《中论》义理而造，《中论》抉择见分，此论紧承其义旨而抉择修持次第，故应与《中论》作一体观，不再加顶礼立宗句。”关于宗义，月称论师也云：“由于圣天阿阇黎是龙树阿阇黎的弟子，故此论属于此宗，非别宗义。”

乙二、译礼：

顶礼圣者曼殊师利！

此顶礼句是由梵文译成藏文时，巴操(日称)译师所加。译礼之必要，一是按藏传佛教的传统，表明此论属对法藏；二是为增上智慧圆满翻译，以祈三世诸佛智慧总集之圣者文殊加持。



甲二、（正释论义）分二：一、总义；二、别义。

乙一、（总义）分三：一、造论者之殊胜；二、辨除谬误；三、略述各品大意。

丙一、造论者之殊胜：

作者圣天菩萨，梵名阿扎雅提婆，胜嘎拉国(今斯里兰卡)的王太子。《布顿佛教史》及《西藏古代佛教史》中说，菩萨从楞伽岛中的莲花化生，为当地国王所收养；汉传佛教中诸论师依《提婆传》也秉持类似的观点。然今依《印度佛教史》及月称菩萨在本论注释中的记载，为胎生之王太子较为可信。

圣天论师宿具不共悲心与智慧，自幼即精研诸明处学术，显示出非凡的特质。稍长，弃王位出家，依班智达玛哈德哇受具足戒，学习三藏。后为朝礼各圣境，游历至南天竺吉祥山，值遇龙树大士，时大士已值晚年，叹其器量渊弘，堪为正法城堑，即摄受为近住弟子，此于玄奘大师之《大唐西域记》第十卷中有记载。圣天一心依止龙树大士，尽得显密佛法之教授，及一切明处学术，成为善巧精通者，遂于南印度助师广弘正法。

其时于印度北方，出现了一名为难胜黑者的外道，(有的译外道名为“末沸”，藏语名之曰“麻柯”)。他通达外道一切典籍，并修大自在天有所成就，常依辩论术及神通力与诸内道论师作辩论。时内道论师无一能与其争胜，于是多处寺庙遭到摧坏，众多有情被引入他的教法中。难胜黑者的母亲，是一虔诚的佛弟子，她多次力劝也未能阻止儿子的罪行，便想声震天竺的那烂陀寺一定有具德圣士，能降伏自己的儿子，故携子至那烂陀寺。然而寺中诸班智





达与难胜黑者累日论战，竟无一人能胜。寺僧只好在大嘿日嘎神像前陈设广大供养，竭诚祈祷嘿日嘎圣尊赐予回天之力。其时，石像胸口现出一只乌鸦，寺僧便将辩论详情俱书于纸，系之鸦颈，祈神鸦送往南方有大力之胜士，以迎请前来折服外道。神鸦径直飞至千里之外的吉祥山，将信交给龙树大士，大士父子据信中所言，对外道宗义进行了周密辨析，但是当时无法决定究竟由谁去那烂陀寺对付外道。于是龙树大士提议以辩论作抉择，初由圣天模拟外道，与龙树大士争辩，大士竟未能摧伏外道；后由大士扮作外道，圣天论师代表内教，二位尊者完全投入地进行了激烈论辩，舌战至高峰时，圣天论师竟然认为对方是真实的外道，脱下鞋子就打在对方头上。当时龙树大士说："好了，你去与外道辩论，必定获胜。但是，你以鞋底击打师头，以此原因，北上途中必然会遭违缘。"

遵照师嘱，圣天论师立刻启程，赶赴那烂陀寺，途中果然遭受违缘。原来圣天生来容貌端严，尤其是双眸，灵润含精，神采飞扬，超逾天人，以此他的母亲为其取名圣天。当时人们非常钦羡，父母若得相貌端严之子，都要说：我的儿子容貌似提婆一般！圣天论师行至中途，在一棵大树下歇息饮水时，大树女神恋慕其眸，乞求施予，菩萨遂自剜一睛，布施给女神（关于此段传记，说法不一。一说途中遇医师乞菩萨之睛配制药物；另说途中遇一女人，贪慕菩萨的眼睛，菩萨了知此女发心入道时机已成熟，便自剜一目，持之以示女人：还可贪否？鸠摩罗什译师所译之《提婆传》中，则说是将一目布施给大自在天，因施一目，故菩萨又名伽那提婆，即一目天）。女神大为感动，因而将摧破外道之策告诉了菩萨。菩萨依计寻得一疯狂者、一只猫与一瓶清油，携至外道




难胜黑者处。

时正值难胜黑者的母亲已死，他正在依外道仪轨作水施，圣天论师问："你在做什么？"外道回答说："我的母亲堕在孤独地狱里，以此水施，愿济慰之。"圣天论师即寻一根吉祥草，沾水向南挑洒，外道见状也问："你在做什么呢？"答曰："大士龙树与我，在南天竺拥有一块田地，现在遭到了旱灾，想以此沃灌那块田。"外道笑言："你真愚痴，相隔如此之遥，以此小小草梗沾些微水滴，如何能及呢？"圣天论师正颜回驳道："你尚能以一小杯水，熄灭八万由旬之地狱烈火，我又何尝不可以此浇灌区区千里之外的田地呢？"外道闻言无以作答。片刻后，外道了知他是南天竺圣天论师，欲来与自己辩论，便立刻作了准备。难胜黑者在辩论时有三种取胜对方的助缘，其一是有一辩才无碍之女班智达为助手，其二为一巧舌如簧无人能敌的鹦鹉，其三于辩论急难之时，大自在天会亲自现身提示（或说由铜镜中显示而为外道解难）。

辩论开始时，彼此规定论辩三场，外道依常规先让女班智达出辩，圣天论师便将所携之疯狂者出示，那位疯子作出裸体等种种无理行为，使女班智达羞愧难当，无法论辩。继后外道的鹦鹉上场欲参辩，圣天论师也出示所带之猫，鹦鹉见猫瞪目呲齿，惊惧而遁。外道见状，也不怯弱，仗大自在天可随时帮助自己，亲自出场与圣天论师辩论。圣天论师在辩论场所洒下清油，并点火焚起浓烟，大自在天嫌恶烟气，不能现身。至此难胜黑者助缘皆断，只有凭自力参辩，时外道讥讽说："你只有



一只眼,如何能与我争辩呢?”圣天论师慨然答言:“三眼威猛神,不能见真实,帝释具千眼,亦不见真谛,伽那提婆我一目,能见三界之真实!”随后以正法义使外道的一切争论全部失败。外道见辩论全盘告输,便以飞行术腾入空中准备逃走,圣天论师警告他:“不要再往高处飞了,否则头顶上的宝剑风轮,会斩断你的头!”外道半信半疑,拔下一根头发往上一举,果然立断,不由心生大怖畏而堕落于地。如是圣天论师将他彻底降伏,并以方便引入佛教,摄受加持。难胜黑者转入内教后,圣天论师为他取名为巴俄,译成汉文即圣勇。后来,圣勇成为精通五明和内外宗派的大师,造了许多论典,如《菩萨本生正法犍椎音论》、《本生鬘》、《示善道论》、《六波罗蜜摄颂》、《别解脱经本释》等,此等论典在藏文的论藏中皆有收集。并且,圣勇大师还在其他方面为佛教做过许多有益的事业。

如今,雪域诸多智者所编的《藏汉大辞典》及一些史书中说难胜黑者即马鸣大士。但在《红史》、《布顿佛教史》及汉传佛教的史料记载中,马鸣大士是龙树菩萨前两代的住持教法者;另外《释摩诃衍论》中亦曾列举出六位马鸣。难胜黑者与马鸣大士可能并非一人,故而,我希望有志于此者重作全面的研究。

据《如意宝史》所载,圣天论师前世曾为世尊座下的嘎拉巴模比丘。当年世尊为他及其他几位比丘转法轮时,空中飞过一只乌鸦,所遗粪秽落于佛的金身。世尊即时授记:“以此缘起,此乌鸦将来会成为一具力外道,毁坏佛教。”嘎拉巴模比丘闻言,心中发愿:“此乌鸦毁

坏世尊教法时,我一定降伏他。”以此愿力成熟,当乌鸦转世为难胜黑者毁坏佛教时,嘎拉巴模比丘果然出世降伏了他。

圣天论师是南赡部洲六大庄严之一(其余五庄严为龙树、无著、世亲、陈那、法称),其论著有《中观四百论颂》、《中观学中论》、《断诤论》、《成就破妄如理因论》、《智慧心要集论》、《摄行明灯论》、《理智成就净治心障论》等,在密宗方面也有多部著作。

关于圣天论师的果证功德,在《文殊根本续》中,世尊曾授记:“非圣名圣者,住于胜嘎拉,制止外道宗,遣除邪道咒。”很明确地说其为“非圣”,即尚未登地;然而在印度阿阇黎菩提贤所著的《智慧心要集论释》中,说圣天乃八地菩萨;还有说圣天论师即生证得了佛位,因为在《摄行明灯论》中,圣天论师说自己已证得了无上瑜伽的“不共幻身”,如是按龙树大士的观点,得不共幻身者,即生可证得殊胜成就,圣天大士晚年也亲口说过“去呀圣天去,光身赴净刹”。这三种说法其实并不相违,圣天论师上半生为凡夫,然依龙树大士之教授深入修持,得不共幻身成就,位住八地,最后证得佛位,这是可以成立的观点。就像龙树大士在经典中有多处授记:有的授记大士为一地圣者,有的授记为七地,有的授记于即生证入佛位,此亦无有矛盾,因各种授记,各自针对大士的早中晚年等不同时期。同样,各种对圣天论师的授记评论也是如此,所以不会存有谬误之处。

依其传记,圣天论师著述《四百论》时,已近暮年,因而此论乃登地以上的圣者所著。诸后学者,对此应生




猛厉信乐，专精习之。

丙二、辨除谬误：

那烂陀寺的大德护法论师曾依唯识宗观点，造疏解释此论，说此论意趣在于破除遍计执法有自性。虽然诸宗究竟义趣一致，但圣天论师造此论的理趣实是紧承龙树大士之《中论》，建立修行般若空性的道次第。月称菩萨也曾于《中观四百论释》中说：“将《四百论》之意义，说成与龙树宗意义不同者，臆造也。”再从此论的主要意义看，是抉择诸缘起法无有自性，建立修习空性的道次第，所以也非中观宗之外的宗义。还有论师说，此论不别作皈敬文，乃说明此论不仅是为断除别人对龙树阿阇黎的怀疑而作（有疑《中论》为争辩之作），而且表示此论属于《中论》。从此角度而言，《四百论》之宗义尤为明显也，故不宜以他宗观点而释此论之本义。

有些人怀疑说：既然此论亦是抉择诸法无自性，那么造此论岂非无必要？因为龙树大士在《中论》、《七十空性论》等论中已广说般若空性正理。答曰：龙树大士在诸论中虽已广述空性正理，破除各宗派行人之错误执计，然有些人未通达大士之义旨，误以为《中论》等唯是与他宗争辩、破坏他宗的论述。而实际上大士的义趣，是在破除邪见之中豁显般若正理，在摧灭谬执同时开演修行正道，所以圣天论师为拨疑云现红日，著此《四百论》。于本论中，秉承龙树大士破一切实执，显究竟真空之义旨，圣天论师更以实际观修之具体阶次作了明显开阐，故不应生疑。诸不能顿断四边戏执径入无生法忍之大乘弟子，尤其是末法之时绝大多数修行人，若能遵




循此论所阐次第如法而习，则可趋入无生大空实相之境！

丙三、略述各品大意：

如上所述，本论是宣讲中观实修的道次第，那么论中各品到底是如何宣说的呢？前八品是从世俗谛的角度进行宣讲，后八品是从胜义谛角度进行阐述，如月称论师在大疏中说：首先开演怎样安立世俗诸法（也即以此破除众生相续中的粗大实执），然后再次第宣说究竟的胜义谛。

具体来讲，前四品广说如何破除常乐我净四种颠倒，从而对轮回生起厌离之心。其中第一品，宣说五蕴诸法皆依缘而生，故为无常，也即是说应修习生死无常从而断除常执。第二品宣说有漏五蕴既是无常，则必具损恼，如是于己无利，从而破除执五蕴为乐的颠倒。第三品宣说，有漏五蕴既属苦性，则应对其生起厌离，从而断除执生死为净的颠倒。第四品宣说有漏五蕴既为不净，则不应执为我及我所并由此生起我慢，应舍弃之，从而以此断除我执颠倒。按甲操杰大师的观点，这四品不仅是宣讲修习中士意乐，发起出离心，而且对于大乘根性来说，还应由此发起愿菩提心，发愿上求佛道，下化众生，并且其科判也是按大乘发心方式进行安立的。第五品是宣讲在发起出离心与愿菩提心后，大乘行人应再发起行菩提心，从而真实趋入菩萨道进行修持。但由于初发心者相续中烦恼粗重，尚且无法自利，何况利他，故第六品宣说烦恼生起及如何断除之理。第七品说明在破除缘诸境之后，生起现行烦恼并如何破除之理。第八



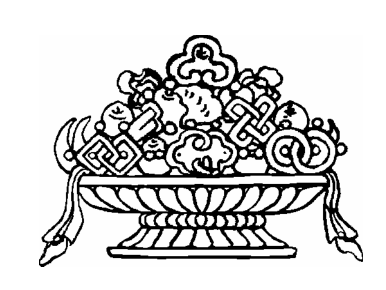


品说明没有通达色等诸境的真实性而生起非理作意，也即烦恼生起之因，从而教导弟子生起断除烦恼的意乐，并且对真实法理即使有少许的怀疑，亦应趣入正道修行，此乃净治弟子使之成为法器的轨则。

通过前八品的宣讲，可令众生身心相续得以成熟，从而成为法器，在此基础上，再进一步宣讲更深的胜义谛瑜伽，也即后八品开始说明如何断除烦恼、所知二障。

具体来说，第九品宣讲诸有为法无有常体可得，从而破除万法为常的实执。第十品说明内的身心相续与外的山河大地等一切诸法皆无我。第十一品破除时间为常的实执。第十二品广破边见。第十三品从根境的角度破除实执。第十四品宣说诸缘起法皆无自性，从而破除边执以获得解脱之理。第十五品广说诸有为法生住灭三相空无自性之理。第十六品宣讲造论的目的以及遮破诸敌论者的其他问难，从而抉择出中观正理为诸人所应修习。

总之，此论广宣了如何修习中观的道次第，也即先依世俗修法，待根器成熟后，再趋入胜义修法，从而达至中观究竟实相的修习轨则。



第一品 明破常执方便品

乙二、（别义）分二：一、明依世俗谛的道次第；二、释胜义谛的道次第。

丙一、（明依世俗谛的道次第）分二：一、明由断除四颠倒门修习中士意乐发起愿菩提心之轨则；二、明发起行菩提心已而学菩萨行之轨则。

丁一、（明由断除四颠倒门修习中士意乐发起愿菩提心之轨则）分四：一、明由广思维念死门断除常执颠倒之理；二、明由修有漏身皆苦之门断除乐执颠倒之方便；三、由思维生死不净的体性门断除净执颠倒之方便；四、示于有漏法不应执为我及我所之门而断除我执颠倒之方便。

戊一、（明由广思维念死门断除常执颠倒之理）分三：一、略示由念死门策发勤修解脱道不放逸行；二、广明修无常之理；三、明修无常的利益。

己一、略示由念死门策发勤修解脱道不放逸行：

三界有情趣入圣道生起精进的首重障碍，是于死亡执为不死的常执。由于颠倒常执，众生终日漫然放逸，浑然不知老死将至，由此而不知出离，不知寻求断除无常死苦的圣道；即使闻得圣教，也会因此颠倒常执之迷障，不能发起精进之心修习脱离死苦的正道。所以，初学佛法者，首当数数思维死亡无常之教义，世尊言：“犹如众迹中，大象迹最胜，如是佛教内，所有修行中，唯一修无常，此乃最殊胜。”观修死亡无常，初为趣入正法之因，中为促生精进之缘，后为证悟法性之助。故于本论之首，即示念死无常之教义，意在策励学者，断舍



放逸懈怠，远离世俗琐事，勤修解脱圣道，为证悟般若空性奠定基础。

若有三世主，自死无教者，
彼犹安然睡，有谁暴于彼。

如果有三界主，众生必会死亡，且是自死而非他力所教，如是他还像圣者一样安然而睡，那还有谁比他具有更厉害的愚痴懈怠呢？

三世主，原指欲界、色界、无色界或地下、地上、天上三世间的主宰者——乐自在主（天名）。所谓“有三世主”，泛指三界内的一切凡夫有情，皆是乐自在主的眷属，都受其系缚。此处以“三界主”比喻死亡无常，有着这种“主”的有情，皆为死亡无常所缚，而且有情的自身即是无常的体性，故自己就是死主，自己即是本人死刑的执行者，其死亡没有任何外来命令，唯是由自己的业力而定，唯是自死。若陷于如是之境，已见自己正在趋向死亡，而还像圣者般安然而睡，不精勤修习对治死苦的方便，这种人的愚痴懒惰懈怠，再也不可能有谁比他更粗暴恶劣了！流转于生死轮回的有情，无一可免死主的弑杀，而真正已入圣教精勤修习无死之道者，却甚为稀少。世间绝大部分众生无视死亡之凶险，犹在庸庸然放逸度日，如是之众，皆为此处所呵斥之愚痴懈怠者。故诸有志者，当深思三界无常之本性，恒念自己必死而精进修持解脱圣道。

譬如说，已得罪了国王近侍的大臣，已知近侍及国王欲谋杀他，便时刻小心谨慎，不敢有稍许放逸；同样，有情住于三界，随时皆面临着死亡威胁，故应勤修出离

之方便，若放逸不求自救，则如旷野迷途者，虽行至极为凶险之境，尚昏然不信险情已临，如是决定会为死主所杀。

己二、（广明修无常之理）分三：一、修念生际必死；二、自己未解脱死怖不应专忧虑他死；三、教诲应当远离贪著尘事而勤修解脱道。

庚一、（修念生际必死）分二：一、修习粗无常；二、修习细无常。

辛一、（修习粗无常）分五：一、明存活不能遮止死亡及不应只坚信存活；二、不应以死是人所共有而不生怖畏；三、不应恃有医疗老病的方法而不畏死；四、由死时不决定故而不畏死极不应理；五、破勇敢者不畏死的因由。

壬一、（明存活不能遮止死亡及不应只坚信存活）分二：一、正明；二、破常作存活想不起怖畏。

癸一、正明：

问曰：虽然有三世间死主的降临，但是每个有情在出生与死亡之间，皆有一定的存活时间，在存活时间里，又为什么要害怕死亡呢？

为死故而生，随他行本性，
现见是为死，非是为存活。

为了趣向死亡的缘故，才有出生存活，刹那不停随老死而行是生命之本性。一切生命的出生存活现量可见皆为死亡，非是为永久生存而活着。

一切生命现象的必然规律是有生必有死，而且从出生伊始，就在刹那不停地趋向死亡。佛陀曾于《本生经》中言：“众生于初夜入胎住世，日日所作，唯是速趋于死。”有情的一生中，生是起点，死是终点，自始至终

的历程如同从悬崖上摔落一般，无有刹那停顿。因此，出生、存活之目的地，即是死亡，有情的一切生命历程，无不是刹那不息地趣向死亡，以此而观，一切出生存活，难道不正是为了死亡而作吗？随老死而行，是生命之无常本性，看一切有情生命之生生不已，有谁是为存活不死而生呢？落木萧萧，大河滚滚，一切皆无常是人们现量可见的事实，短暂的存活绝非脱离了无常，以有存活而不惧死亡者，唯是自欺而已。

人们自出生起，就一直以为自己在为生存而奋斗，在为美好生活而劳作不息，孰不知这一切都是在走向死亡途中的作为。有人尚为赴死途中的些微欲乐而陶醉，在清醒者看来，这与赶向屠场的牛羊，在路上尚为啃草饮水而乐，又有何区别呢？世人每一刹那的生活，其实与死牢中的囚犯一样，每分每秒都在接近被处死。可是死刑犯尚知急惶惶寻求逃离死亡之方便，而愚昧放逸之世人，为什么不警醒反观自身的处境，了知行住坐卧一切所作皆为趣死而非存活呢？

生活在三界，当知如旅行者之骆驼，唯能随主人而无有自在，当主人思乡欲归时，骆驼也只能随主人而行，别无其余归处；同样众生也皆是随死主而行之毫无自在者。如陷害他人之刺客，杀他未逞，反遭他杀，如是刺杀过程中的一切行动，本为杀他，结果却是步步为自死而作；同样世人一切为存活之作为，不但未能使自存活，反而是步步趣死也。

癸二、破常作存活想不起怖畏：

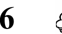
问曰：虽然生际必死，但人寿百岁，我们已度过的

年岁少，而剩下的日子还长着呢，这难道不是可以因此而不害怕死亡吗？

汝见去时短，未来时间长，
汝思等不等，显同怖呼唤。

你见自己的人生已过去之时间短，未来的时间还很长，如是你计执过去与未来的时间相等或不相等而作常活之想，由此而说不怖畏死亡，这显然如同怖畏者反而大喊不害怕一样。

以为自己还剩有存活时间，就不必顾忌死亡，这种想法极不合理。在世间有很多人怀着这种想法而贪恋世俗欲乐，不顾生死大事。比如说，有些年轻人认为，现在是人寿百岁的时候，自己才活了二十岁，以后还有八十年时间可以活，所以现在可以毫无顾忌地享受生命，不必忙着苦修对治死亡之方便。这种想法无非是找借口懈怠放逸，其实毫无根据。寿命是不定的，人寿百岁的时期，并非每个众生都能活百岁，《因缘品》中说：“或有在胎殒，或初诞亦亡，盛壮不免死，老耄甘心受？若老或少年，及与中年者，恒被死来侵，云何不怀怖？”生命随时会为死缘所夺，你有何理由不怖畏死亡而安逸度日呢？同样，有些中年人认为自己的百年生命才过一半，还有相等的五十年；有些老年认为自己才活七十岁，虽然大半生命已尽，但仍有部分可以享受。如是思维自己尚有与已度时光等不等的日子可存活，可以不害怕死亡，这无非是自欺之举。既然已了知生命在不断流逝，就应当对死亡生起警惕、恐惧，然自己不但不生惧意，反而以种种似是而非的想法为自己壮胆，说不用害怕死






亡，这种说法如同人们步入怖畏之境时大声呼喊“不害怕”一样，显然是掩耳盗铃之举。

死亡的威胁在整个人生过程中都平等存在着，故不应有一时不会死的分别邪计。譬如说，有一群婆罗门童子外出，黄昏到某处村庄借宿，晚上这些童子到处大便，染污了村庄的环境。清早群童子一哄而散，只有几个婆罗门子没来得及走，被守村庄的巡夜人抓住。巡夜者对他们说：“你们本应受到处罚的，趁村长现在还不知道，赶紧将粪秽打扫干净吧！”几个婆罗门子只除去了自己所遗的粪秽，而对别人所遗的粪秽却捂着鼻子不愿清除。世人计执自己尚有一段不会死的存活时，这种邪计如同婆罗门子执自己的粪便为净一样，或认为村长会因一部分粪秽已而除对其余的粪秽不会计较，不会惩罚自己一样，何其愚痴也！

壬二、不应以死是人所共有而不生怖畏：

问曰：寿命虽不决定，但死亡是一切有情所共有的结局，并不是我个人才有，所以这又有什么可怕呢？

由死共他故，汝无死畏者，
岂唯害一人，由嫉使生苦。

由于死是一切有情所共有的原故，你就不畏惧死，难道死亡只是唯害你一人所生的嫉妒之苦吗？

以为死亡是一切众生所共有的苦，自己就不必害怕，这种人十分愚痴，而且其心态也是一种嫉妒烦恼。按这种心态去推理，如果大家全都会死你就不害怕，那么你一个人为死主所害，而别人都不受害时，你岂不是要害怕，要为别人不受害而生嫉妒苦恼吗？所以因一切

众生共有死苦而自己心安理得，这种心态本身就是非理的嫉妒烦恼。而死亡本身也并非可以因众人皆有，就不会为你带来痛苦，众人皆死，并不会遮止你个人面临死亡的痛苦。死亡带来的，非只是残害一人使其生起嫉妒苦恼，而是它本身即能生苦，如同火能生热一般，会给每一个凡夫平等地带来极度痛苦。众生的身心相续不同，生时独来，死时独去，自相续中的感受他人无法代替，因此面临死亡时，即使成千上万的人在一起，每个人也必定会独自感受死苦。

譬如有一国王，首先只征收某个人的税收时，那个人心里非常苦恼。但后来不是向他一个人征税，而是向所有的人收税时，他虽然照样要交税，却心安理得，不再苦恼。见到众人皆有死亡结局而不怖畏死亡者，不但与此人相同，而且比此人更为愚昧卑劣。死亡不会因众人共有就消除其苦，这就像共处一死牢的人再多，也丝毫不能减少每个人所要面临的死亡痛苦一样。

壬三、不应恃有医疗老病的方法而不畏死：

问曰：如果没有衰老病变，也就不会有死亡，然而疾病可以疗治，衰老可以延缓，若用金丹妙药则可长生不老，永远不死，所以对死亡不必畏惧。

老病可治故，汝无畏死者，
后罚无可治，汝极应畏死。

如果以为老病可以对治，你就对死亡不畏惧，然而最终死主的处罚是无可对治的，所以你极应畏惧死亡。

死亡是三界众生谁也无法逃避的处罚。虽然对一般疾病有种种医药可以有效地治疗，以断除它对色身的损

害，对衰老也有一些抗衰老的特效药或一些特殊方法对治。在古代，世界各地都有许多金丹之类长生不老药的传说，现在国外医学界在抗衰老方面，也有很大进展。台湾有一位八十岁左右的富人，不惜花费巨资服食特效药物，据传一直保持着二十余岁时的容颜。但是，不论有情采取何种方法，即使能对治老病，对最后死神的处罚，却是谁也无法对治。在死亡面前，任何金丹、仙术、威势等等，起不到丝毫作用，因此在三界之中，从来就没有一个有情逃过了死神的处罚。《解忧书》中云："地上或天间，有生然不死，此事汝岂见，岂闻或生疑。""大仙具五通，能行于虚空，然而却不能，诣于无死处。"除了趋入内教证得长寿持明果位的圣者，如虹光身成就者莲师、布玛目札等，此外谁也不可能摆脱死神的掌握。所以作为低劣的凡夫众生，即使能暂时抵抗老病，然而有什么办法不怖畏死亡呢？

譬如说一个大国王要铲除某位横蛮的大臣，开始时派其他将军去，那位大臣都能抗拒，以种种方便或武力躲过惩罚，然而最后国王亲自领兵围剿，这时他也就再无能力抗拒了。众生如同大臣，死主如同国王，开始时即使能抗拒死主派来的老病将军，然死主亲自降临时，怎么能抵抗呢？如近日被处死的某自治区领导，他虽然有种种手段超越地方政府的法规，而不受惩罚，可是当中央政府的严令出现时，他也就无法可施，只有束手就死了。同样，对凡夫有情而言，死主的惩罚谁也无法逃脱。还有一个比喻说，洗衣服的人将婆罗门的衣服弄坏了，能以种种方法使婆罗门无法伤害他（喻有情可以用方便抗住

老病），而将国王的衣服弄坏了，他也就回天乏术，定会受到国王的惩罚（喻死主无法抗拒）。甲操杰论师在注疏中说：月称论师于其注释引了与此不同之喻，谓损坏王衣者能以悦耳歌赞对治，然而对死主却无法以请求而对治。然细阅月称论师的注释，此观点是引用其余注释中的说法，而非其自宗之义。

壬四、（由死时不决定故而不畏死极不应理）分二：一、现见死是一切共有故需畏死；二、破未见决定死故不需怖畏。

癸一、现见死是一切共有故需畏死：

问曰：一切凡夫有情虽无法避免死亡，但是并非当下就决定知道自己会死，以此而观，不害怕死亡岂不是很应理吗？

如所宰众畜，死是众所共，
复现见死者，汝何不畏死。

就像所宰杀的众牲畜，无一可免死亡一样，死是一切众生所共有，而且又能现见死亡在不断发生，那么你为什么不害怕死呢？

众生必有死亡并非很难理解，它不是秘密，而是任何有头脑者可以一目了然的事实，就像屠场中的众多牲畜，死亡是它们共同的结局，由见到一个被杀死，也就极易推知它们无一可免死。同样，三界众生都有死亡，我们现在活着的这些人百年之内，肯定都会死去，这是很容易理解的事实；而且，在自己面前，已经有不少众生死去了，现在也有一些众生正在死亡或很快会死亡，这是现量可见的，我们不用佯装没看见或不知道。所以用不能决定了知当死作理由，而不害怕死亡者，无非是



一种掩耳盗铃或自我麻醉的愚昧行为。难道你捂上眼睛，前面就不会有悬崖了吗？你以为不知道当死，就可以不畏惧死亡吗？

譬如屠宰场中的牲畜，见一畜被宰杀，另外的牲畜如果视若无睹，仍然悠闲安住，这是极不应理的麻木愚痴。同样，不愿再浑浑噩噩任死神摆布者，当深思：我们现在都是三界屠场中的待宰者，死神屠夫正在逐个地残杀着，见到同类遭杀，我们岂能如同蠢畜而无动于衷；有些牲畜见同类遭杀，尚知惶惶寻求逃脱，作为有智力的善趣人道有情，更应努力寻求脱离三界之方便也。

癸二、破未见决定死故不需怖畏：

问曰：虽然能现见其他人的死亡，但是对我而言，死的时间却不决定，并不见得马上就会到来，这难道不是现在可以不用害怕死亡的理由吗？

由时无定故，便思我常者，
则终有一日，死来伤害汝。

由于死时不决定的原因，便计执我是常恒者，则最终有一日，死神必定会来伤害你。

以死亡之时不可决定而计执自己为常，可以高枕无忧不惧死亡者，显然是非常愚笨的人。正因死时不可决定，每个人或许当下就会告别人世，或许明日、后日即命归黄泉，《因缘品》中说过：“明日死谁知，今日当精进，彼死主大军，岂是汝亲戚。”以此更应时刻警惕。如果明日复明日，将对治死苦之修习耽搁下去，死亡最终也不会放过你，到那时必定会取走你的性命，这是凡夫众生谁也免不了的结局。



譬如说，有一瓦格罗刹，其控制地区内的人必会为它所食，无有幸免者；同样，身处三界之中，绝无可免死神残杀者，有理智的人，当断绝自己现在不会死的愚痴常执。虽然我们无法以眼等决定了知自己何时会死，别人何时会死，然而最终都会死而且死时无定，对此完全可以决定了知。因此，当恒念死亡，以策励自己彻底放下可以存活不死的常执，而勤修出离三界之圣道。

壬五、（破勇敢者不畏死的因由）分二：一、为名利而不畏死非为智者；二、不应为爱护自己的生命而造恶业。

癸一、为名利而不畏死非为智者：

问曰：虽然能知道决定会死，但怕死只是怯弱者才会有，而英勇无畏者，为了名利赞誉等冲锋陷阵，虽利刃加身也不会有任何死的怖畏。由此而观，为了名利，岂不是不会畏惧死亡吗？

只顾未来利，不顾生命尽，
谁说自卖身，称汝为智者。

只顾现世将来的名利，而不顾所依生命之灭尽，谁会将你这样为名利而自卖其身者，称为智者呢？

世间有许多人认为，畏惧死亡是怯弱者的标志，而英勇豪壮之士，不应畏死。世人有谓生命诚可贵，但为了名誉地位、财色等此生的利益，抛弃也是可以的，如为了得到王侯之位而奋战沙场的勇士，其想法大抵如是。这些只顾眼前尚未到手的利益，而不顾当下生命失去的行为，实际上是一种没有见识，没有远大心胸目光之举，稍有见识者，谁也不会说这些人是智者，这种不怕死，智者们也是不会赞扬的。如果受用所依的生命失




去了，又由谁来享受名利恭敬呢？名利只是将来之事，能否得到无法肯定，而生命却是最为珍贵，是你享受一切的所依。如果现在不重视，为名利而奋不顾身，这种举动是以出卖自身而换得将来的名利，何其颠倒也！这就像有商人为了获暴利而坑蒙拐骗，致使其声誉尽失，很快就破产沦为乞丐一样，所求不得，反蚀其本；如是名利高位不得享受，反而徒丧身命，这种所谓的不怕死，极不应理。

譬如说，一婆罗门有三个儿子，遇灾年时准备卖一子以度饥荒。当时有王子见而欲购，但婆罗门父携其长子，母抱幼子依依不舍，而第二子慕王子之富贵威势，自愿卖身为奴，为了将来的温饱，当下失去了自由之身。为了将来的名利享受而舍生命者，在现代社会中，这类人比比皆是，他们与卖身之婆罗门子，又有何区别。所以这种愚昧的不畏死极不应理，有智者当深思人身之难得，珍惜有限生命时光而修持真实有意义的离死正道。

癸二、不应为爱护自己的生命而造恶业：

问曰：为求财利而舍身命，当然是不应理的，那么为了保护身命，不择手段甚至以造恶业的方式谋求受用，那应该是可以的吧？

何故自为质，造作诸恶业，
汝定如智者，对我已离染。

以什么缘故你要以自己作抵押，而造作各种恶业，可能是你已经像证得圣果的智者们一样，对自我已远离了贪染吧！

为利忘身固然是非理之举，而为了保护身命不惜造

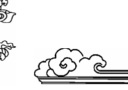


作恶业，也是一种颠倒常执。作者在此以一种调侃的语气说：以自身作为抵押，而造作恶业以求当下之受用，按这种做法推测，你一定会是大智者吧！你一定是像阿罗汉圣者一样，已经远离了我执，后世再也不会有轮回了！世间有许多类似的人，他们认为为了取得资财受用保护身命，造作恶业也无所谓，甚至以为是正当的，有人还认为不造恶业现在根本活不了等等，这类邪见不胜枚举。而这种做法，实质上是将自身作抵押，以换取微利的愚笨行为。今生寿命其实很短暂，即使你能以种种非法手段巧取豪夺，获得极为丰厚的资财受用，然而最终能受用之生命必然灭尽，到那时你也不可能再拥有分毫财产，只有独自赤身步向中阴后世。但是你生前造恶业时，实际上已将自身后世典押给了地狱恶趣，以恶业换来的短暂享受过后，该是实现这个抵押合同，感受那漫漫无际的痛苦之时了！可是在造作恶业时，你不畏惧这些，以为自己根本不会有后世，就像已经完全断除了我执的阿罗汉一样，可以不受先世所作恶业的报应，但到头来你又该如何面对那残酷的事实呢？

不计自身将来而造作恶业者，就像譬喻中那位将自身抵押给妓女的愚人一样，既可笑又可怜。从前有一位好色之徒，经常逛妓院，不但将钱财耗尽，还将自身抵押给那位所贪爱的妓女。后来，他与那位妓女成了家，生了两个孩子，但生活非常穷困，而且他又恶习不改，不断地做一些非法行为，以致生活无法维持，只好将两个孩子作抵押，到商人那里借一些钱财。到最后，那位妓女把他卖给商人做奴仆，以偿债务。为了短暂而可怜







的欲乐，这位愚人不得不在大半生时间里受苦。为此生之受用而造恶业者，与这种人又有什么区别呢？

还有譬喻说，为了现世微利而造恶业者，如同某贪杯者，天天到酒店喝酒，最后没有钱财时将自身抵押给酒店做苦工而换酒喝。这类人在各地都有，以前在炉霍（在川西），有两位贪杯者就上演过类似的闹剧。那两位首先可能有些钱，到了酒店大呼小叫，喝得半醉时，也不管三七二十一，继续要来酒，埋头猛喝。最后结账时，却只有摊开双手，拿不出钱。结果酒店老板将他们两个扣下来，罚他们给酒店挑水劈柴，一直干了半个月重活才罢。为了数杯黄汤之口腹享受，付出了半个月的辛苦，见此者谁不笑他们愚痴呢？而为眼前微利造恶业者，谁又能说比他们明智，实是更为愚昧也！

辛二、（修习细无常）分二：一、存活即是刹那刹那消亡故不应坚信不死；二、欢喜久存活与不乐衰老是相违故不应贪著相续不断。

壬一、存活即是刹那刹那消亡故不应坚信不死：

问曰：如果是希望长久存活，而造作恶业出卖自己，那当然是不合理。然而不论如何，为了现在的生活而耽执一些世俗事业，不去考虑死亡之事，又有何不可呢？因为生活在人间，毕竟需要资财维持现在的身命存活。

任谁所谓活，唯心刹那顷，
众生不了彼，故自知极少。

任凭谁所谓的存活，只是心的一一刹那顷，众生不能了达这种刹那不住的事实，因而了知自己生命无常本性者极为稀少。

人们所谓的存活，是一种未经观察下的迷惑，也即



一种模糊概念。不管是谁，他所谓的存活，仅仅是心念的一一刹那，除一一刹那心念外，有情别无任何形式的存活。所以这种存活，又有什么可靠性，又有什么值得耽执呢？刹那不住是一切有为法的本性，众生因无明覆蔽，不能了达这种规律，由是而执自己之存活为恒常。从小到大，我们都天真地认为，自己在活着，而以理观察，我们所谓的存活在何处呢？自己前一刹那的存活，现在又在哪儿？如果现在还存在，那应成永生不死。而后一刹那，自己是不是活着呢？肯定是不成立的，因后刹那尚未成立，如同石女儿。堪布阿琼在注释中用阿字观作比喻说，观想阿字时，第一个阿，第二个阿……每个字存在的时间形态都是不同的；同样，我们所谓的活着，刹那刹那都是不同的时间行相。只是由于没观察，人们才以为自己长久活着，不知自身的本性，为了这个虚幻的我活着而忙忙碌碌，耽执俗事，这个世间真如同寂天论师所说：愚痴癫狂徒，呜呼满天下！

譬如说，昔日有一人的衣服掉入河流中，过了许久他还在掉失衣服之处打捞，心里一直想“我的衣服在这儿”，而最终也不可得到。执著存活恒常者，与此类“刻舟求剑”式的愚人实是无有区别。如同快足天子之行走，任何其他天人也赶不上，同样，无论有情采用何种世俗方法，也无法赶上或超越刹那变迁的无常。因而有智者，对此存活即是刹那刹那消亡之事实真相，焉可不闻不问，甘受愚痴蒙蔽呢？

壬二、欢喜久存活与不乐衰老是相违故不应贪著相续不断：






问曰：存活虽然只是刹那顷，但这一一刹那相续不断，如果竭力保持存活增加，那岂不是可以长寿，所以耽著存活是应理的。

汝爱久存活，而不乐衰老，
噫同类众生，见汝行为善。

你只喜爱长久存活，而不乐于衰变老坏，噫！只有与你同类的愚痴众生，才会认为你的行为善妙。

有些人虽然也大概知道，存活只是一一刹那的心念，这些刹那也在迁流不住，但是他们认为迁变不住的刹那，存在着一个相续，这个相续不会那么短暂变灭，而是在有情一期生命的生死之间恒常存在着。随这种对相续的常执，他们便幻想自己能长久地活着，而对于衰变老坏，发白面皱的形象，极端不乐，甚至想尽办法阻止这些与其常执相背的变化，如服食药物、炼丹纳气、整容等等。殊不知生老病死、新陈代谢乃不可阻挡之自然规律，这些不乐衰老、阻止衰老的行为，如同想阻止水往下流等不可避免的自然趋势一样，极为荒唐可笑，极为愚昧无知！菩萨写至此处，不由得为这些众生的愚昧发出感叹，唉！只有那些与之同类的愚者，才会认为这些邪见行为善妙，值得随顺，而智者对他们谁不见而生怜呢！世间那些稍有理智者，也会了知生命无常、衰老朽坏无法避免的道理。以前，有一部很有意思的影片，演示着一对年轻姐妹，在鲜花绚烂的花园中，看见一个风烛残年的老妇人，小女孩看着发白面皱、齿落背伛的老人，问："姐姐，我们会不会变成她那样呢？""会的，一定会变成那样的……"

譬如说，一处花园中，有一衰朽老人，一群童子围着他讥笑说：你真丑，怎么这么衰老难看呢？然而群童不知，最终一天，自己也会如是老迈，无论自己如何乐于久活不老，也无法避免这种结局。他们对衰老的讥笑厌恶，无非是一种愚痴的表现，而一切乐活厌老执著存活相续为常者，与此愚痴也无有异。

庚二、（自己未解脱死怖不应专忧虑他死）分二：一、略示；二、广说。

辛一、略示：

问曰：自己有生必有死，这是已清楚了知的事实，但是，由于儿孙后代们也会随时遇到死亡的威胁，自己非常忧虑担心。由此关切之心，以致对自己的死亡不再顾虑，这难道不应该吗？

汝应忧自死，何忧儿孙等，
自责而说他，岂非所应呵。

你应当忧虑自己的死亡，何需担忧儿孙等人的死亡呢？你以应该自责的过失说他人，这岂不是应该受呵责吗？

由于贪执儿孙等亲人，有些人忘了自己的死怖。世间有甚多父母均如此，他们一辈子辛勤操劳，其目的就是为了儿女后辈，考虑担忧儿女的成长、生活、疾病等，几乎占据了他们的全部心思，尤其是对儿孙的死亡分离，非常顾虑，以此而对自身的死亡问题，全然忽略不顾，这也是一种颠倒执著。子女后辈与自己的聚合，不离无常本性，按理不应对聚合有常执，也不应为分离而担忧。作为凡夫，应着重考虑自己的死亡问题，如果自己的死怖尚未解除，那专门忧虑儿孙他人，又有什么用

呢？死就在眼前了，如果没有把握对治它，这就是你该自责的过失，现在你不但不作深深的自责，去遣除这种过失，反而以儿女他人有这种过失替他们担心，这岂不是应当呵责的愚行吗？自己尚是为死主所控制的众生，累劫多生造作了无数恶业，今生还要贪执儿孙造恶业，于人于己皆有害无益，这是智者们都会呵责的行为。

譬如说，昔日的婆罗门仆人，头上皆会戴有孔雀毛为标志。有一婆罗门仆人，他见到别人头上有孔雀毛时，觉得对方非常卑下可怜，却忘了自己也是奴仆，头顶上也戴有孔雀毛。同样，愚痴的世人也是如此，他们为儿孙死亡非常担忧，却忘了自己也有死亡之怖畏。所以，具智者不应忽视自己的死亡，切不可贪执他人而耽搁修习正法。

辛二、（广说）分六：一、破子女未请问便往后世应当悲伤；二、对于子女不应过分贪著；三、不必向人表示对子女死的哀痛；四、不应为了联络亲友后辈对亲友的死表示哀悼；五、不应贪著亲友聚会；六、不应贪著良辰美景。

壬一、（破子女未请问便往后世应当悲伤）分二：一、正说；二、实已请问过而去唯由自愚痴故不察。

癸一、正说：

问曰：对自死是应当考虑，但儿女是自己的亲骨肉，他们如果一点也不请问我，便猝然离开人世，这实在有点残酷，所以对此应当忧虑。

若时未请求，自来为子女，
彼不问自去，非是不应理。

如果任何时你也没有请求，而是他随自己的业力来

做你的子女，那么他不问而随自业死去，并非是不合理的举动。

有些父母认为儿女等人是自己的亲生骨肉，若他们一声招呼也没有，便永离自己而去往他世，为了这种事，做父母的自然于心不忍，要牵肠挂肚，日夜忧虑，不然又怎么能合乎情理呢？而这实由不知一切法乃因缘所生，缘尽必散的道理而致。依理而言，父母与子女之间，哪会有决定的关系呢？当父母婚姻结合时，并没有指定或请求他们来做子女，儿女随业缘投生之时，父母子女间也不认识，开始之时也没有任何亲情可言。如果缘分尽了，他们撒手归去，只不过是又回归与以前相同的状态罢了，这也是因缘使然，一切聚合皆具无常本性，又有什么可悲伤牵挂的呢？来时不请自来，去时不问自去，相互如同偶然一遇的旅人一般，他们悄然离去，又有何不合情理呢？你再忧虑牵挂，于他们也无益，唯有徒增自苦。

譬如说，以前菜园中有一种菜人，某日忽然来了一位妇人，与他相好成家。过了一段时间，那位妇人忽然失踪，不知所去，种菜人为此异常苦恼，日夜思念。旁人问：你为何如此苦恼呢？种菜人说：她如是绝情不言而去，岂不令人伤心？旁人又问：你知道她从哪里来的吗？种菜人答：不知。旁人笑言：她来时不请自来，去时也同样不问自去，来去皆一样，你又何必忧恼自苦呢？忧恼子女之不问而独自逝去者，与种菜人之遭遇及愚痴，岂不是同样！

癸二、实已请问过而去唯由自愚痴故不察：





唯由愚痴故，不知子行相，
此欲他去者，已用老衰表。

只是由于你愚昧无知，才不了知子女欲行往他世之相，这种欲往后世之相，其实早已用老衰变化表示过。

子女不问自去，非不应理，更何况子女等人离开前，其实已经给你打过招呼，只不过是你自己太愚痴，没有发觉。他们在离开人世之前，与你日日相伴时，都在显露其欲行往后世之相，这些相即是老衰病变等。当他们年龄渐增、红颜渐枯、老相日现之时，不正是在向你说："父母，我快要与你分离了，快要到另一个世界去了！"而那时，你默然无言，毫不在意，岂不是已默许了！那在正式分别之时，又何必哀伤悲泣呢？如果你真的为儿女死亡担忧，那么在儿女以老相向你表示告别之时，又为何不忧虑呢？仔细想来，世人的这些行为，无非是愚痴不解诸法真相，由颠倒常执而导致。若能了知聚际必散、生际必死的无常之理，人们也就不必为那些生死离别而嚎哭，自然少了许多不必要的牵挂。

譬如说，有一父亲令儿子负担远去他乡，儿子正离去时，其父悲泣伤怀，心痛不已，这种行为除了增添自苦外，无有任何实义。许多世人对此中之蒙昧颠倒，也能一眼看破。又如，有一位牧童第一次离开家乡，去远方的村镇上学，原本是他父母再三商议好的。出门那天早上，父亲将他在一个学期中所需的糌粑、酥油备好，放在牦牛背上，正要出发时，母亲却抱着他大哭不放，这时候，父亲很不高兴地对母亲说："你这个人怎么不懂道理，自己同意的事，现在哭哭啼啼干什么……"有

智者若以此份心思，顾念生死无常大事，力求脱苦之道，于人于己，皆有裨益。故应于世间颠倒常执，再再思维勘破其迷蒙，不应于无义之事耽误时光。

壬二、（对于子女不应过分贪著）分三：一、不应过分贪著子女的理由；二、随不随顺父母都不应生贪著；三、子女爱父母不待他缘是不坚固的。

癸一、不应过分贪著子女的理由：

问曰：虽然子女之往后世，已用衰老等行相表示过，但是自己对子女非常关心，虽已知迟早都会分离，但离去时仍然忧苦难忍。

如父爱其子，彼则不如是，
世间向下行，故难生天趣。

如同父母爱护子女那样，子女则对父母不如是，世间人大都如是向下趣而行，因而很难上生天趣。

过分贪执子女极不应理，无论从现世、后世而言，对子女都不应生贪爱。按世间的一般规律，做父母的对子女会非常关心爱护，父母含辛茹苦，百般操劳，取得资财，其目的即是哺养或留给子女，而自己却勤俭节约，省吃省穿。儿女的苦痛，父母愿代受，儿女的愿望再困难也要想尽办法满足，做父母的为了后代，几乎是将全部生命都献出了。可是，做子女的对父母，一般都不会如此回报了，藏族古人说："母心如水，子心如石。"子女后代对父母长辈，一般都是忤逆不孝，心如坚石一样冷酷无情。世间有几个人能以父母照顾养育自己的那种慈爱，去回报孝养父母呢？想想这种事实，做父母者又何苦那么贪爱子女呢？可是世人根本不懂这些，他们辛辛苦苦养护着子女，为此而不惜造作恶业。那些执爱子



女的父母，以贪爱为因，一生中不知造过多少恶业，由贪爱为引业，怎么可能有机会上生善趣呢？唯有不断地往下趣堕落。去佛日远，浊世众生以愚痴造作恶业而向下行的趋势，尤其明显。

譬如说，一瓶欢喜丸，被人日日取食，日复一日，瓶中的欢喜丸便会渐渐减少，最终全部被取完。同样，做父母的贪爱子女，自己上生善趣的福德便会如同欢喜丸一样，渐渐为贪爱恶业取走，如果不顿然断除贪爱恶业，最终只有耗尽福德之“欢喜丸”，而堕落下趣。另有譬喻说，世间父母子女之间，父母因贪爱子女之恶业，子女因忤逆父母之恶业，都导致了福德的损坏，生善趣的机会如同铃声，渐渐由大变小乃至消失。由此而观，明智者岂能再贪爱这些使自己堕落的逆子呢？月称论师于注释中还说过：出家人与自己的长老等，也不能有世俗的亲情贪执。善知识与弟子之间，应以纯正的佛法相互关照，而不能掺杂世俗染污烦恼，应当将恭敬爱戴与贪执染污区分开来，如此方能趋入正道。

癸二、随不随顺父母都不应生贪著：

问曰：若儿女忤逆不孝，显然是不应生贪执；但事实上有些儿女对父母非常孝顺，因而对这样的子女，难道不应爱著吗？

若时不随顺，则都无所爱，
尔时起贪爱，唯同于贸易。

如果何时子女不孝顺，则完全无有所爱著的理由；而子女孝顺时，若起贪爱，只不过与做买卖相同，也不应理。



如果子女对父母不随顺，所作所为处处忤逆伤害父母，对这种子女自是不应生贪执。这种子女全然已与仇人冤家一般，时时为自己带来伤害痛苦，他们已完全没有可以贪爱之处，没有理由再对他们生贪执，否则你对仇敌也应生贪爱。如果子女恭敬孝顺，对这种子女，父母也不能生贪。这种情形下的贪爱，只不过与贸易买卖一样，谁对自己好，自己也对他好，相互交易情感，父母与子女之间，出现这种交易，是不合理的。子女不随顺，做父母的便不爱著他们，子女若随顺，便生爱著，这种爱著与世间人求利益买卖往来，毫无区别。若因此即生爱著，做父母者应爱著一切善心待人者而非只是贪爱子女。

世间父母与子女的关系，实际上不过是基于自私自利的立场，根本无有可靠性可言。譬如说有一国王，对太子极为宠爱，忽一日太子死了，群大臣大概是为了不让国王悲伤，便启奏：“大王，太子死后又起尸了！”哪知国王极生厌恶，大发雷霆，恨不得立即将太子碎尸万段。但不久群臣又禀告：“太子死了！”国王便大喜，令眷属敲鼓庆贺。世间父母对子女，又何尝不是与此譬喻的国王相同呢？故应断除对子女的贪执，远离一切迷乱世间之束缚而趋入解脱道。

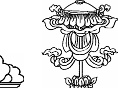
癸三、子女爱父母不待他缘是不坚固的：

问曰：父母与子女之间的感情是坚固的，并非由随顺与不随顺等外缘而改变，因此，爱著子女又有什么不合理呢？

由离所生苦，人心速消失，








可观由离苦，表贪不坚固。

由离别所生的痛苦，在人们心中会迅速消失，因此可以观察，由于贪爱苦恼能够远离，也就表示贪爱本身是不坚固的。

执著父母与子女之间的爱著为常恒坚固者，也唯是未有观察下的错误执著。世间父母与子女之间的情感，其实也不离无常本性，不断随缘而生灭，毫无坚固可言，这从现实生活中，可以很明显地看出来。如失去儿女或失去父母的人，由于顿然与亲人分离，往往会有爱别离的痛苦，然而无论这种由贪爱所生的苦恼如何强烈，在短时间后便会消退，最后乃至完全消失，他们又会恢复到与原来相同的心态，仿佛根本没有发生过亲人离别的悲剧一样。由此而观，亲人之间的贪爱并非坚固，而是随时都会变灭。如果贪爱坚固不变，那么由贪爱所生的苦恼就不会消失，就像一个人如果真正执爱他的儿子，那么不管儿子逝去有多久，他都会永远保持着怀念哀痛的情绪。但是世间无有任何人会将亲人刚刚逝去的悲痛，长久保持不变，而是随时间流逝，渐渐淡化消失。由此推断，应该很容易明白，亲人之间的贪爱，并不坚固，因而不值得为亲人特别忧虑牵挂，否则会将自己的生死大事付诸东流。

对失去亲人的悲哀，诸人皆有体验，古人对此也有言："亲戚或余悲，他人亦已歌。"然亲人们对生死离别的余悲，也会很快消尽无余。譬如说：一国王外出航海，遇非人索食血肉，当时随行的大臣自愿舍身代国王一死，他祈请国王：请大王照顾我的儿子！言毕投海为非

人吞食。国王平安归来后，将大臣的死讯告诉了大臣之子，那位儿子异常悲哀。但国王对他大加赏赐爱护，大臣之子心中的悲伤也就很快消退了，日后则全然不再为父死而忧苦。世俗人情之淡薄，于父子之间也同样，故有理智者，又何必为此而忧虑自苦！

壬三、不必向人表示对子女死的哀痛：

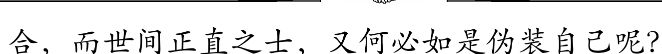
问曰：对子女等亲人死亡，虽不应忧恼，然为随顺世俗习惯，捶胸跺足地哭闹以表哀痛，以免他人反感，这难道不应理吗？

既知自损恼，都无少功德，
汝自为诡诈，此亦不应理。

既然知道哀哭等对自身有损恼，也完全没有少分益处，你自己还要做这些诡诈的行为，这也是极不应理的。

世间亲人的聚会，最终都会分离，各个为业风所催而独自步向中阴后世。可世人不能看破这种必然的结局，似乎不能接受事实，往往要为亲人离别而哀哭忧恼。最后竟形成了一种普遍的哭丧习俗，认为亲人死去后，其余亲人必须以捶胸跺足、拔发槌身地嚎哭，表示对亲人爱著，否则就与风俗相违，会招致他人的非议。因此有些人虽然以各种原因，对儿女亲人的死亡，并不哀伤心痛，也知这种哭丧不但无益，反而对自己有损害，但是为了随顺习俗，也会假惺惺地哭闹一番。这种诡诈虚伪的行为，不但无有意义，而且是可耻的，只会增添人们的虚诳狡诈恶习，使自己更向下堕落。自己心里不哀伤，而表面行为却相反，这种行为是妓女等人的所为，妓女为了赚钱，对本不喜欢的男人也会以伪装笑颜迎





合，而世间正直之士，又何必如是伪装自己呢？

譬如说，有女人教某位女子自杀的方法，被教的那位女子虽知自杀是非常痛苦的事，而且也知道这种行为于己有害，于人无益，但她仍然如实去效仿，对这种行为，谁会说应理呢？同样，世人明知哀哭于己有害，于人也无益，还要去假惺惺哭闹一番，与那位女子自杀之愚举，实无少许差别。

壬四、不应为了联络亲友后辈对亲友的死表示哀悼：

问曰：为亲人之去世而衰哭，自己确实有损无益，但是为了维系亲友后辈的关系，这样做又有何不当呢？

如为分布苦，世间遍流转，
于已苦众生，布苦复何为。

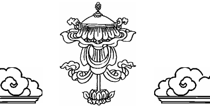
如是哀悼亲人之行为，即是分布痛苦，使痛苦辗转遍布于世间；对于已经陷入痛苦中的众生，还分布痛苦给他们又有什么意义呢？

有些人认为哀悼亡者可以加强亲人之间的亲情，而这种做法其实是错误的，按他们的方式而行，一定会把痛苦进一步扩大，分布给已陷于苦难之中的众生。某亲人死了，其余亲人皆会聚合在一起，如果你去嚎啕大哭，表示出极大哀伤，如是使亲人们受感染，当时就会使他们更加觉得痛苦，而后时会使亲人之间的关系更为密切，相互更为贪著。由此也就使个人的痛苦，变成亲人共同的痛苦；亲友中某一人的苦难，变成所有亲人的苦难；而且以此贪爱恶业系缚，会使各人堕于轮回苦海中更难以出离。这种行为是很明显的在分布痛苦、增加痛

苦，而众生堕在轮回之中，已有的痛苦尚难忍受，你再去增添痛苦，无疑是雪上加霜、疮上加盐，所以这种行为，还有什么必要去做呢？（关于颂中的“分布苦”各论师解释有异，如俄巴活佛释为爱别离苦。）

譬如有兄弟二人，兄与父亲住在一处，弟与母亲住在另一处。某时父母都逝去了，兄弟俩同样想：应将死讯告知对方。于是心怀亡父之悲的兄长，动身前往其母所住之处，而心怀丧母之哀的弟弟，也往其父所住之处赶来；兄弟二人中途相遇，彼此告知了父母死亡的音讯，不由得悲上加哀，二人更加痛恼。而世间亲人之间的哀悼亡人，与此兄弟二人之行径，实际上无有差别，唯是分布增加痛苦之举，不是有智者所应做的。月称论师说：“志求出离轮回者，切不可因苦痛而失坏善法。”堪布阿琼也说：“以分布痛苦而毁坏自他相续的善法，极不应理也。”二者都指出：不应做分布痛苦之哀悼等无益行为，以免毁坏自他相续中的善法。作为志求解脱的修行人，对此教诫应加以重视，各修行人皆有父母等亲人，他们也必然会逝去，此时当以佛法检束自心，以佛法助济亡人，而不能过分哀伤，否则于亲人于自己都有害无益。密勒日巴尊者在山洞中修行时，他妹妹琵达一边哭着，一边向尊者诉说母亲及自己与他分别后的痛苦经历，而尊者却笑了起来，唱起了金刚歌，山洞里的哭声与笑声同时响起来……尊者早已将父母亲度到净土去了，而且尊者已如流水般相续不断地安住于法性大安乐之中，对这些梦幻般的世事又怎么会执著呢？作为修行人，如果能这样，则永远不会给亲人增加痛苦。





壬五、（不应贪著亲友聚会）分二：一、正说；二、不应贪著亲友长时会合。

癸一、正说：

问曰：由于亲人分离是苦因，亲人聚会能使人生起安乐，因而应当喜欢亲人的聚会。

若喜彼集聚，何不喜彼离，
集聚与分离，岂非俱时有。

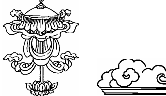
如果喜欢亲人集聚，那又为什么不喜欢亲人的分离呢？集聚与分离难道不是同时俱有的吗？

贪著亲人聚会，也是使人滞留世俗而不能生起念死之心，使人无法顺利入道的一种颠倒常执。所以对贪著亲友聚会者，作者以反问形式破斥其迷执：如果喜欢亲人聚会，那么你也应该对亲人的分离生起欢喜吧，聚会与分离二者属于同一因，难道不是同时俱有的吗？所谓的同一因，即是令相互佐成之二法，同时生起之因。如果不加观察，世人也许不承认，聚会与分离怎么会是同时俱有之法呢？要知二者同时俱有，并非二者必然在同一刹那一起显现，而是二者生因相同，聚会生起时，分离也必然会生起。就像生与死、升与堕等有为法一样，一者已存在时，另一者也必然会存在，如同一张牌的正面与反面。在世间，有聚会必有分离，理智者都会知道这种必然规律，而没有分离的聚会在世间从来就没有过。因此，在喜欢聚会的同时，为什么不喜欢与之必然伴随的分离呢？

必然成对的世俗法，不会有只选择一半的可能。譬如往昔有人祈求吉祥天女（赐福的天神）赐给他吉祥福乐，

修持了很久，吉祥天女终于出现了。在极度的欢喜中，那位修持者发现，在面貌端严慈和的吉祥天女身后，还有一位令人见而生畏的女神。修持者问吉祥天女：“女神啊，您背后的是谁呢？”“黑耳女（即祸神）。”“可是我祈求的只是您吉祥女神啊，她来干什么呢？我不想见到她。”吉祥天女回答说：“这是不可能的，无论在哪儿，我们俩都决定会在一起出现，如果不想见她，除非你不召请我。”福祸相倚，聚散相随，轮回法的本性即是如此，只喜欢亲人聚会，而不喜欢亲人分离，如同譬喻中的修持者一样，唯是愚稚而天真的想法，在世间实际绝不可能实现。

月称论师在《入中论》里有一颂：“犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。”其中的譬喻说吉祥与黑耳，二者不会在一处，如果与本论在此处譬喻相较，似乎有点相违，二者实则并不矛盾。月称论师在《入中论》里所言之吉祥与黑耳（《入中论自释》云：黑耳是指不吉祥之义）不会在一处，是从吉祥与不吉祥二者之名言本性出发，说二者性质相违，如冷与热二者性质相违一样，故不能同时出现于一法之上。而月称论师在《四百论释》中的譬喻，说吉祥女与黑耳女必然会相伴随，是从二者相待成立的关系上而言。世俗中有许多法是成对出现的，一者已成时，另一者也必然会成立，如生与死、高与下、祸与福、积与尽、聚与散等等。所以两论中的譬喻，是从两个不同角度而言，并不相违，诸学者当细察。对集聚与分离的同时俱有，还有譬喻说，如同服食毒品，暂时虽会生起乐感，但痛苦也必然会随



之出现，因而理智者当明察，不应于苦谛的世间法生贪著。

癸二、不应贪著亲友长时会合：

问曰：虽然一切亲人最后都会分离，但是聚会的时间很长而分离很短，所以要做到聚散平等观是办不到的，而极应爱著享受亲人共聚的天伦之乐。

过去无有始，未来无有终，
何故汝见合，不见长时离。

过去的时间无有起始，未来的时间无有终端，为什么你只见其中短短时间的聚合，而不见到那时间漫长的分离呢？

执著聚合时长而认为聚合应贪，是极为愚痴的短视者。有情堕入轮回，在三界中流转，其时间无有始端，也无有终端（就时间漫长无法计算之久远而言，并非指每个有情永无出离轮回之日）。龙树菩萨在《亲友书》中说："每一众生所饮乳，胜过四大海洋水，今仍流转投异生，未来所饮更过彼。"在已经历的长久时间中，今生的聚合只是短暂一瞬；与未来时间相较，今生的聚合也只是如同电光石火般的短短一刹那。因而从全面的时间来衡量，亲人们在今生聚会只不过如同空中飞舞的微尘偶尔相触一般，其相遇时间只是一刹那，而分离时间却长久得不可计算。如是长时的分离你见不到，只见眼前一刹那的会合，并执著聚合是长时的欢乐，而分离只是短暂的，不必计较，这种邪执何其颠倒愚痴也！对如是漫长的分离你不计较，却为短短的会合而贪著不舍，这种做法如同只以一时快乐为重，而不顾终生监禁之苦的抢劫犯一样，极不应理。



世人的这种颠倒贪著，遍于整个世间。譬如说，昔日有一人外出经商，离家多年未归，他的妻子耐不住寂寞凄清，便跟别的男人私奔了，后来商人回家，见妻子已离开了，内心非常痛苦。商人与其妻子本已离开了多年，那么多年的分离，他并不痛苦，回家后见妻子逃走，那时却为分离而痛苦不堪，这种忧恼，在智者看来，无疑不合道理。如果人们明白道理，既然自己对短时的聚合生深厚执著，那么对更长时间的分离，又焉可不计较呢？理应更加关注亲人之间的漫长分离之苦，而寻求对治之道。世人陷于浑浑噩噩之中，对此似乎毫无觉察，以此而导致了贪著亲人聚会，无法将自己投入于对治分离等诸苦的正法修习中。有一位老人，本拟在喇荣寂静处出家，以即生所余之生命修持离苦之道，翌日忽然有变，说老伴病了，想回去看看，我试着劝言："不要回去为上策吧，你回去也治不了她的病！"老人坚持要请假，说："师父，我与老伴共同生活了四十几年，相伴了这么长的时间，现在哪能不管她呢？"呜呼！唯见四十余年之短短相聚，而不见无边际的漫漫分离，世人持此颠倒短见不舍，岂有出离机会！

壬六、不应贪著良辰美景：

问曰：分离的时间长，也是事实，但有春夏之花开鸟啼、秋冬之月朗雪飞等良辰美景以娱自心，所以并无分离的苦恼，不需要对分离特别执著。

刹那等诸时，定如诸怨害，
故于彼怨害，汝都不应贪。

刹那等所成的各种时间，决定会像诸怨害一样夺走



寿命，因此对刹那等怨仇，你都不应贪著。

春花秋月等良辰美景，不是可以遣散离别苦恼的欢乐境，而是随时都在夺走生命的怨敌。春夏秋冬、晨昏昼夜等等时间，皆由刹那刹那流逝的时光组成，而在这刹那须臾之中，存活也在不停地减灭。比如有人为消遣孤闷，去花园里散心，或如诗人那样“花间一壶酒，独酌无相亲，举杯邀明月，对影成三人”的借酒消愁、自歌自舞一番，也许当时能解开一点惆怅，但是时间却在此番放浪形骸之间，不知不觉将其寿命夺走了一截。不管欣赏美景之时内心如何觉得舒畅快乐，在快乐之同时，它也在悄悄地减损你的生命，因而美景良辰实际上也必定会如夺命怨仇一样。堪布阿琼在此把时间比喻成会将亲友变成怨仇的小人，由于这种小人从中作梗，一切令人愉悦的良辰都变成了夺命怨敌。所以，对这些夺命怨仇，你怎么能贪著呢？这些刹那不停的夺命魔怨，又怎么会消散你的离别苦恼呢？

譬如说，有一个老女仆，主人待她非常刻毒，经常打骂奴役，而老女仆不但不生仇恨，反而贪爱主人；同样，刹那流逝的时光，在不停地残害着有情，而世人不但不了知，反而愚痴地贪著这些时光。堪布阿琼的注疏中，此譬喻稍有不同，说有一女仆，主人待她非常刻毒，而主人的夫人对她很好，因而她虽然在不断地受着痛苦折磨，仍然贪著主人的家。主人的家喻世间，刻毒的主人喻世间之苦害面，夫人喻世间欲乐令人感到愉悦的一面，女仆喻贪著世间欲乐的凡夫众生。月称菩萨在此处也教诫说：现在应是彻底了知有为法本性之时，故智者



对世间不应生贪心，而应了知凡夫作为的颠倒，生起强烈的厌离心。

庚三、（教诲应当远离贪著尘事而勤修解脱道）分二：一、定须出离勿待死主治罚；二、教诲早舍尘事依静处。

辛一、定须出离勿待死主治罚：

问曰：以上所说的，是有道理，但是一想到要与所有的亲人分离，孤零零地只身前往寂静处修学佛法，我非常害怕，所以还是没办法出离。

恶慧怖分离，不能出家者，

智者定应做，谁待于治罚。

恶劣的分别心怖畏分离，所以不能舍俗出家，而这是智者经抉择后，决定应做的事，谁会不作而束手等待死亡的治罚呢？

恶慧是指卑劣邪恶的分别心识。由于卑劣的分别恶念，世间有许多人害怕与亲人分离，而无法舍俗出家到寂静处修学解脱正法。具此类分别念者，应知分离必定会到来，不管你害不害怕，死主决定会使你与所有的亲人分离，在三界之中，根本没有任何一个凡夫可以摆脱与亲人分离的厄运。因此，出家修行才是圣者以智慧观察所应作之事业，也是每一个能了知诸行皆无常的智者决定会行持的正道。对智者们所决定的，能如风吹散微尘般破坏诸轮回痛苦的出家正道，有头脑者怎么会不去作呢？有理智者，谁会无动于衷、束手等待死神的诸般惩罚呢？《因缘品》中说：“正道四圣谛，智慧所观察，破坏爱轮回，如风吹尘散。”“一切行无常，如慧所观察，若能觉此苦，行道净其迹。”故而，智者们以智慧抉择



的舍俗出家、修持脱苦圣教，实是每个轮回众生所应作的事业，也是必须作的事业。

譬如说，国家法规所定的赋税，人们迟早都得上交，有识者也会按规定主动缴纳，而不会等到政府以强力手段治罚之后，才去缴纳。同样，明知自己必定要与诸亲人分离，又为何不早一点依智者所抉择之道，主动舍离他们去修持离苦圣道呢？即使有点小怖畏痛苦，也应想想，现在不及时出离，下一刻死主以强力分离自己与亲人时，那种怖畏痛苦会比现在更为强烈！

末法时期的人们，其恶慧更为卑劣，顷刻之间其分别念也能找出千百条不让自己出家修行的理由，对亲人的贪爱也更为深厚难舍。曾亲见多人发愿出家，但数日之后便以各种借口回家，要去征求家人意见，可大多数人一去不复返，痛失出家脱苦的机缘！藏族有谚语：出家之时节，不要问父亲，亦不询于母，自己当做主。出家是自己生生世世的大事，是自己向上解脱或向下堕落的关口，有智者为何还不清醒，不要徘徊，该下决心选择了！有些人说自己年纪大了，出家也成不了器，不能弘法利生，不如在家做居士，自己好好修法以求解脱。在家好好修法，恐怕也只是口头虚语而已，实际上如陆地之行船，烈火中生莲，难！难！难！想出家便应出家，年纪大小实不必计较。汉传佛教史上，中年晚年出家而终成高僧大德者，代有人出，如能海阿阇黎、弘一大师皆是三十九岁才出家，而为近代的汉传佛教作出了不可磨灭的贡献。对出家有诸多分别，尚犹豫不决者，切勿迟疑，当速做决断！

辛二、教诲早舍尘事依静处：

问曰：亲人是必定要分离的，但是自己有父母子女家庭等等，不得不先将这些应做的事务处理妥当，然后才能放心出家，这样难道不合理吗？

汝思作此已，后当往林间，
若作已后弃，作彼有何德。

你想将此等琐事处理完，之后才往寂静林间修行，如果作完后又要舍弃，那么做这些事又有什么意义呢？

将一切子女家务等世俗事处理完善，然后才出家修行，这种想法，不知断送了多少人的解脱福缘。世间琐事如同一个无底洞，不管人们如何做，它也不会有圆满了结之时，比如对家庭，如果要完善地将子女后代、家产等一一安排好，那么自己肯定无有出家修行的机会，子孙后代的事是今生无法照顾完的，而住房财产等等，也是没有可以让子女满足的时候。有些人还对一些世俗事业，如艺术、科技、学问、工商业等方面抱有幻想，而这一切也是无有止境的，从未有人能在这些领域中达到圆满。如果要将一切世俗事业作圆满，然后才出家，这本身即是一种幻想，实际中无法做到。全知无垢光尊者说过：世人所做的一切琐事，如同小孩玩耍一般，做起来没有完结之时，放下来，也就完结了。再说，不论琐事能不能做完，即使能做圆满，然后又要放弃一切去出家，那么做这些事业又是为了什么？做后又须舍弃，这种事又有什么作用，有什么意义？忙忙碌碌、辛辛苦苦地做几十年，然后又全部舍弃，这些琐事对自己没有丝毫利益，而对他人，除了增加轮回迷执外，也没有任





何实义。

譬如说有一过路人，见路上有众多不同形状的石块，于是他停止行路，拿石块琢磨起来，磨了一块又一块，他的这番举动，除了耽误他的走路外，其余毫无意义。同样，世人所作的琐事与此愚人之磨石块，也无有差别，只会消磨自己的生命，耽滞解脱路上的步伐。另有譬喻说，有人见一些芒果落在不净粪中，便急急忙忙捡起来用水冲洗，旁人见而问言：“你将芒果洗净了干什么？”那人回答：“洗净了再扔出去，反正不能吃了！”既知洗净了也不能吃，还要扔出去，又何苦洗呢？同样，既然已知世俗琐事必定要舍弃，那又何必去劳碌自己、浪费时间呢？已知无义还要去作，岂非疯狂者或极愚痴者的作为，有智者谁肯做此无义之事呢？

明朝憨山大师年幼时，母亲很严厉地管教他读书，他总觉得很苦，便问母亲：读这些书，将来做什么用？母亲告诉他：读书为做官，从小官一直可做到宰相。“那最后呢？”“罢了！”大师听到母亲的回答，很惊异：既然最后要罢了，那辛辛苦苦做它干什么呢？从那时起，大师便立志要做一个“不罢”的事业，以此愿摄持，大师后广弘圣教，普利人天，终成佛门一代宗师！如果是有心智、有血性、有胆魄的人，既然也知自己一生的作为，最终都要随死亡而全部罢了，那理应像大师一样，去投入那永远不罢的二利事业！月称菩萨说：“出家前往林中修行，对此不能拖延，不能懈怠。”如果拖延，以后就决定没有机会了；如果懈怠，最终一事无成。故有志者，何不多读《七童女因缘经》：“剃除须发已，身

披粪扫衣，寺宇寂静处，何时我安居？目视轭木许，手持瓦钵器，何时行无失，挨家乞施食？不贪名利敬，去除烦恼棘，何时心清净，成就供施田？……何时住水岸，药草遍地上，数观浪起灭，同诸世间命？何时我不乐，三有诸受用，破除人我见，一切恶见根？”

己三、明修无常的利益：

问曰：虽知前往林间修持是必要的，但由于贪执我与我所，所以总有怖畏而无法舍弃一切去林中修持。

若谁有此念，思我定当死，
彼已舍贪故，于死更何畏。

如果谁人心中有此正念，思维我必定死且死亡当下决定会来，那么他已经舍弃了对常我的贪执，对死亡难道还有什么畏惧吗？

有些人虽然略晓诸法无常之义，然而因深厚的我与我所执障蔽，心中对离开亲人独自去森林静处修行充满了恐惧。如害怕自身得不到衣食受用，害怕林中有非人猛兽的违缘，害怕远离亲人的孤独寂寞……一想到这些，出离修行的念头便会消失，这其实是因没有从内心生起真正的死亡无常之念而导致的。一个人若能如实地认识无常，心中能持念：我必定会死，很快会死，并且随时有可能死！如是生起无疑的无常之念后，便能无难地远离世俗，根本不会有上述恐惧。因为他认识到我与我所是无常变灭之苦谛法，以此他就能迅速舍弃对自我的贪爱，这种贪爱已舍，对死主的怖畏也就自然消释。死都不害怕，其他的孤寂饥寒、非人猛兽等诸怖畏，也就根本不值得计较了，此时一切违缘都不会动摇他修持



正法、寻求解脱的决心。

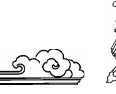
譬如说，若人持有银镯子，在饮食时他便能以银镯子检验食品，发现有毒便立刻舍弃，不致受到毒害。同样，观修无常的心念，如同银镯子一般，能使人们认识对世俗诸法常有执著的有害本质，以此而能无难地舍弃常执，不为所害，趣入解脱正道。密勒日巴尊者说过：“吾初畏死赴山中，数数观修死无定，已获无死本坚地，此时远离死畏惧！”博朵瓦格西也教诫过：“若唯修一法，无常最为要。”若有信者，应当数数思维如上所说之无常教义，乃至未生定解前，当以观修无常为唯一所修之正法。

第一品释终



龙树菩萨







第二品 明破乐执方便品

戊二、（明由修有漏身皆苦之门断除乐执颠倒之方便）分三：一、于粗身修苦之理；二、佛说身苦之理；三、修习行苦之理。

己一、（于粗身修苦之理）分三：一、略说保护具苦之身；二、广说修苦之理；三、破除乐有自性。

庚一、（略说保护具苦之身）分二：一、明身虽为苦器亦应保护之理；二、断除过分贪身。

辛一、明身虽为苦器亦应保护之理：

虽见身如怨，然应保护身，
具戒久存活，能作大福德。

虽然见身犹如怨仇是众苦之源，然而也应加以保护，因为此身如果具足律仪长久存活，依靠它能作广大的福德资粮。

正念诸法无常的“银镯子”，能使人了知诸有为法皆不离无常苦害的本质，特别是身体，它更是一个无常苦害的大堆聚。身体既然是苦聚，那是不是也应迅速舍弃远离它呢？很多人会有类似疑问。这种想法肯定是错误的，只有外道中才有自杀舍身以求生天的做法，而在内道中，教主大德们严禁修行人对身体作无义的损害。

有漏的身体内有风胆涎四百零四种疾病的逼恼，外有刀杖兵器的击打、寒暑的侵袭等等无量损恼，它实际上是众苦的源泉，如果不是它拖累，人们就不会有那么多苦恼。所以有智者见身，如同专门给自己带来损害的怨敌一般，是苦源，是苦蕴，是苦器，不应对它执著。



但是，这种认识只是一方面，从另一方面而言，智者们对身体也会加以合理保护，不让它无义地受损伤。对修行者而言，身体也是解脱道上必不可少的工具，依靠暇满人身，守持清净律仪，这样的身体若能长久存活，就可以广行善法，积聚起广大的福德资粮。佛陀在《三昧王经》中说过："经恒沙数劫，无量诸佛前，供养诸幢幡，灯鬘饮食等；若于正法坏，佛教将灭时，日夜持一戒，其福胜于彼。"在末法时代，持守一条戒律一昼夜，其功德也不可思议，但只有依靠暇满人身，才有机会积累这不可思议的功德。因而智者们既了知身体有害的一面，也了知身体有益的一面，古德云："此身行善即是解脱舟，此身造恶便是轮回锚，此身一切善恶之奴仆。"为了让身体能长久行持善法，理应断除各种非理损害，而对其善加保护。上一品无常的教诫，是让人明白身体有害的一面，使人舍离对它的非理贪著；而此处的教言，是让修行人断除轻贱身体的心念，虽视身如仇，亦应善加驾御保护，使之成为修习善法的工具，这才是合理的态度。

譬如说，昔日有大商主，他的儿子跟着一些盗贼，做了许多非法恶业，于是商主将儿子与盗贼一起关在监狱里，使儿子生起畏惧而改悔。商主虽见儿子有做盗贼的劣迹，但并没有立即舍弃儿子，因为将来的家业还要靠儿子去完成，所以他以善巧方便加以调伏，使之归于正道。同样，对身体的态度也应如商主对儿子一样，虽然身体在往昔造作了很多恶业，但不应粗暴舍弃，因为要靠它去度越生死大海，完成取证正觉如意宝的大业。

所以，应以善巧方便加以调伏，使之归于修习善法的正道。

辛二、断除过分贪身：

问曰：如果应当保护身体，那是否应从衣食住行等各种受用上极力爱护呢？

人苦从身生，安乐由他起，
身是众苦器，汝何重此身。

人的众多痛苦皆是从身体而生，而安乐是以其他外缘生起，所以身体是众苦之器，你为何要贪重此身呢？

了知善御此身则可持戒积集大福德后，有些初学者便以应保护身体为由，对身体不断除爱著，而贪执衣食等享受，这也是必须断除的偏执。人们的各种痛苦，如生老病死四大痛苦瀑流，无一不是因有身体而起；从长远来看，有情正是因为身体，而不惜造作种种恶业，以满足身体受用的需要，由此而感召无边的痛苦。所以身体是人们众多痛苦的直接来源，是一个充满痛苦的器具。有些人想：身体虽然是苦器，但有时也会有一些安乐舒适。然而仔细分析，所谓身体上的安乐，其实是依外缘而起，如饱暖赖衣食资具而起，并非由身体自己生起。从身体自身而言，它无疑是纯苦之聚合，无有丝毫值得贪爱之处，而且只要对它有一分贪爱，痛苦即会增加一分，有十分贪爱，痛苦也就增加十分。因而若求断苦者，必须仅以微薄衣食维持身体而舍弃对它的贪执，唯有彻断贪执，才能彻断众苦之根源。

譬如说，有一男子驾车经过某险恶处，见一美艳罗刹女，那位男子不知其为罗刹，反而生起贪爱，与她共

乘一车。其后不久，车前显出了一凶恶的罗刹，那位男子大惊，拔剑将罗刹砍为两段，而罗刹不但未被杀死，反而一分为二，那位男子又将两个罗刹砍断，结果又化出四个罗刹，如是越砍越多，无法杀尽。此时那位男子平时祈祷的天尊，在天空中发声告诉他：“你这样永远也杀不尽，只要将车上的罗刹女杀了，其余的罗刹自然会消尽。”此时男子方知美女是罗刹女，车前罗刹亦为她所幻化，于是他回头杀死罗刹女，果然一切怖畏全部消失。同样，身体如同美艳的罗刹女，如果不能认清其苦害本质，而对它贪执不舍，那么痛苦便会由此而源源不绝地产生。而且若从外境着手灭苦，付出的努力越多，会如将罗刹一分为二、二分为四一样，痛苦也会越增多，只有遵循本师释迦牟尼佛与诸菩萨的教导，回头从自身下手，彻断身执，轮回诸痛苦则会顿时息灭。

庚二、（广说修苦之理）分七：一、思维此身多分为苦受；二、思维不需勤作而苦易生；三、思维身不超越苦之本性；四、思维胜劣皆为苦所损恼；五、思维痛苦具大力；六、思维乐受如身中客；七、思维身之本性是苦而生厌离。

辛一、（思维此身多分为苦受）分二：一、明身体所生乐不能大于苦；二、虽厌苦欣乐而唯有苦随逐。

壬一、明身体所生乐不能大于苦：

问曰：苦虽然是从身体上生起，但是依靠衣食医药资具等众多受用方便，可以使身体生起安乐，以此也就不应畏惧小苦。

若人所生乐，不能大于苦，
如是极大苦，宁犹思维小。



若人们从任何受用所生的安乐感受，也不能比痛苦感受大；那么如是极大的苦受，怎么还能认为它很小呢？

不管人们如何努力，以种种安乐受用方便对治痛苦，然而身体本身即是苦受，任何安乐也无法超过或消除身体的苦受。不管人们享受的安乐如何强，只要有些微的苦受，安乐刹那之间便会烟消云散；而正在经受痛苦时，平时给人带来很大安乐的受用，也无法使他从痛苦中解脱出来，这是普遍现量可见的事实。比如说，有一国王坐在皇宫中柔软的垫子上，享受着歌舞美食，沉浸在五欲满足的快乐中，在世间来说，这是很大的安乐。然而当一只小毒蜂飞进来，它的细针刺中国王时，刹那之间所有的乐受都会消失，他只会觉得痛苦难忍，这时候，歌舞美食软垫等安乐不论如何增加，也不可能压住小蜂蜇刺的苦受。苦受的作用，比乐受的作用大，这是名言中无欺的规律，如稍加观察，人们都会明白这种事实。月称菩萨说，很多人认为丰衣足食是生活中最大的安乐，然而在有吃有穿时，如果儿子死了，那么无论如何也没办法解脱痛苦，让人生起快乐。因此，应知身体相续中的苦受，任何安乐也无法消除，佛陀说过：三界轮回都是痛苦的，有少许安乐也会变成痛苦。

譬如说，有一札左罗刹为了得到罗刹女“司达”，与别的罗刹打了十年仗，后来虽然得到了“司达”，然而依之却无法消除十年战争带来的痛苦，反而更为恐怖，时刻害怕别的罗刹来劫夺。同样，不管人们如何努力追逐世俗安乐，自身的苦受也无法消除，即使得到少

分安乐，也会转变为痛苦。

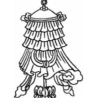
壬二、虽厌苦欣乐而唯有苦随逐：

问曰：虽然苦受很多，但是快乐感受还是有的，因而努力追逐安乐，难道不应该吗？

世人皆求乐，乐者实难得，
故于此众生，众苦如随逐。

世人皆寻求安乐，然而安乐实际上非常难得，而且此求乐之行反会成为苦因，所以于逐乐众生，众多痛苦如同影子一样随逐不舍。

世间众生，无一例外想得到快乐，因而都在为安乐追逐不休，大成就者根登群培说："没有眼睛的小蚂蚁为了安乐而忙碌，没有四肢的蚯蚓也为了安乐而忙碌……总之，世间所有众生都是为了求得安乐而奔波。"然而，世间能如愿以偿暂时得到安乐者，却是非常罕见。三界如同火宅，其本质即是痛苦，烈火之中怎能得到安乐呢？弥勒菩萨说："五趣之中无安乐，不净室中无妙香。"而且善趣众生暂时的安乐，其实也不离变苦行苦的本质。再从安乐之因而看，众生要得安乐，必须行持善业，可是三界有情，绝大部分不懂因果业报的道理，虽然想得到安乐，却恒时为贪嗔痴所催，所行几乎全部都是不善业。尤其是我们南赡部洲的人类，如《地藏菩萨本愿经》云：举心动念，无非是罪。以恶业所感，有情恒时感受着痛苦，即使偶尔得到少分安乐，也会被紧随的痛苦所湮没；也由于上述原因，众生恒时追逐安乐的行为，其结果反而在不断地为众生带来求不得、不欲临等等各种痛苦，而且以恶业所感，痛苦如影随形刹那



也不会远离。因此有智者应知，无论世人如何努力，处身于三界火宅中，痛苦怎么会停息呢？

譬如说，狂象追逐某人，于是那人拼命逃跑，最后找到一口井，那人便躲进井中，心想现在可以不必害怕了，而实际上，他并未远离危险，因为大象鼻子很长，可以将他从井中捞上来。同样，陷于三界中的众生，也在为痛苦"狂象"所追逐，即使能暂时逃至善趣安乐"井"中躲避，然而实际上并未脱离痛苦的掌握。

辛二、（思维不需勤作而苦易生）分二：一、若喜少乐也应畏多苦；二、贪身如同爱仇敌。

壬一、若喜少乐也应畏多苦：

问曰：虽然痛苦会如影随形般随时不离，但是只要努力，安乐也能获得，故应极力追求安乐。

如欲能得苦，乐岂能如欲，
汝何重稀者，多者何不畏。

痛苦不需劬劳而随意可得，但安乐岂能如欲而得，你为何只重视稀有难得的安乐，而对极多的痛苦不生畏惧呢？

三界有情，谁也不愿意遭受痛苦，可是痛苦偏偏无法逃避，有情在时时处处，都会有痛苦尾随着。假如有人想得到痛苦，那是最简单不过而且会随心所欲即能满足的事，因成熟痛苦的因缘在三界中随时随处都有，比如烧烫冻割打等等，由此不论何种痛苦，可以即刻随意做到。但是要反过来追求安乐，就没有那么容易了，特别是不懂因果事理的世人，安乐在他们面前如同那天边的彩虹，可望而不可及，或说如同那热带地区盛夏季节



中的凉爽一样，其踪难觅。安乐如是稀少，痛苦如是繁多，那么你为何只重视那极为稀少的安乐，却对那遍满的痛苦不生畏惧呢？你若真的爱重安乐，则应远离与安乐相违的痛苦，理应对痛苦生起厌离，如是则应厌离那遍满痛苦之处，往赴那无有痛苦遍满安乐的地方。所以有智者，若希求安乐，不应对多苦少乐之处的“少乐”生贪著。对多苦少乐之处，各注释中解释稍有不同，如俄智仁波切说是指三界，仁达瓦大师认为是指有情的身体，其实二者所指范围大小虽不同，但都是苦多乐少之处。一者从科判出发，紧扣破除乐执的意义而释为身体；另者以广义而诠颂词所释，说为包括有情身体在内的三界情器世间。

譬如说，有盗贼挖开了国王的宝库，表面上看他似乎能得到财富受用，然而这种受用安乐，比起他将要受到的处罚，可谓微不足道，有理智者谁会只看重其中的财宝，而不怖畏那更可怕的惩罚呢？同样，三界或说身体如同国王的宝库，依之能得到的安乐甚为微小，而痛苦却不可思议。故有智者，不应只重微乐，而对巨苦失去怖畏厌离之心。

壬二、贪身如同爱仇敌：

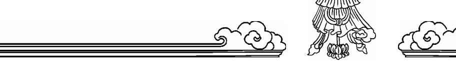
问曰：身乐虽少，然而得到安乐时，也是很舒服的，所以应想办法使身体得到安乐。

已得安乐身，反成众苦器，
重身与重怨，二者实相同。

已经得到少许安乐享受之身，反而会变成聚集众多痛苦的苦器，因此爱重身体与爱重怨敌，二者实属完全相同。

贪执身体者，会拼命追逐受用安乐，而即使得到少许受用安乐的身体，实际上会反过来，成为痛苦更多更剧烈的苦器。众生的身体有一种不共特点：越随顺它的需求享受安乐，便会越痛苦；越贪爱执著它，它便会带来越多的痛苦。它实际上是一个大苦器，里面盛满了痛苦的催化剂，不管人们给它投进多少安乐受用，它一点也不客气地给人催变出多少痛苦来；或说人们给它投入了多少贪爱，它就会给人回报多少痛苦。身体的这种特点，并不是很难了知，比如说平时某人如果特别贪爱护惜身体，它就会变得脆弱，以致小小风寒，也会带来很大痛苦。可平时对身体并不是那么呵护，而是经常让它接受风吹雨打磨练的人，不用说小风寒，就是冰霜寒冻，也不会为他带来痛苦。就像一个人对很坏的怨敌越恭敬，怨敌反而越给他带来痛苦，甚至怨敌的一举一动、一言一行都会引发恐惧惊疑等种种痛苦。或者说，越恭敬怨敌，他自己便会变得越软弱胆怯，而怨敌会更为猖狂，越会欺负打击他，为他带来更多的痛苦，因而身体就像很坏的怨敌，爱重身体与爱重怨敌，其实是完全相同的。

譬如说，昔日有人在马车的硬板上睡觉，可是身体与硬板的触痛使他无法入睡，当地国王见后，对他心生悲悯，便将他带回王宫，让他在有软垫的床上睡觉，开始时他觉得很舒适，可是后来有一颗芥子许的硬物出现在软垫上，他因此觉得触痛异常，更无法入睡。身体享受如何安乐的资具，即会有如是的痛苦生起，有智者了



知此，更应如远离怨敌一样，舍弃对自身的贪爱。

辛三、思维身不超越苦之本性：

问曰：如果恒时以安乐受用资具等因，加重对身体的爱护，难道不能使它恒久享受安乐，由苦器变为乐体吗？

身虽久享受，不能成乐体，
谓他胜本性，此定不应理。

身体即使长久享受安乐，也不能变成乐体，如果说外界他缘所生之乐能胜伏苦的本性，这是决定不应理的。

世人的身体无论如何，也不会成为安乐体。人们幻想通过受用资具等外缘，恒久地保持身体安乐，乃至保持纯乐无苦之状态，并为这种梦想奋斗了无数劫，但也只有留下一大堆遗憾而已。轮回即是苦谛，身体即是苦聚，无论人们以何种安乐资具等方便去爱护自身，也无法因这些享受而改变其苦的本性。豪华的住宅、精美的食品、华丽舒适的衣饰、完善的医疗保健、繁荣的文艺娱乐、高度发达的工商金融服务与信息交通等等，西方社会所创造的这一切物质文明，为西方人提供了穷奢极欲的物质享受，然而结果呢？绝望的痛苦情绪仍在笼罩着他们。身体的痛苦本性无法改变，不论人们如何努力，也只是如同“抽刀断水水更流，举杯消愁愁更愁”一般，一切终会归于徒劳。月称菩萨云：“如铁物熔化，岂性变液体，如是苦性身，岂能成乐性。”将铜铁等金属加热至一定温度时，它们会由固体形态熔变为液体形态，但这只是一种暂时现象，铜铁等金属绝不会舍弃其固体

本性，而变为液体本性的物质，只要温度稍降，金属液会立即凝固，恢复原状。同样，身体的本性即是苦，依世俗外缘无论怎样改造，也不会变为安乐体，世人的一切努力暂时似乎能带来一些自我陶醉，然而最终仍会归于痛苦之中。

譬如说，乌鸦孵化并抚养杜鹃的雏鸟，无论多久，杜鹃只会是杜鹃，而绝不会改变其本性变成乌鸦；同样，身体的本性即是苦，无论依他缘如何对身体加以爱护，令其长久享受，也决不会将其本性变成安乐。作为有智者当明了此真相，而不再造作此等欲洗黑炭为白色一样的无义事业。

辛四、思维胜劣皆为苦所损恼：

问曰：怎么没有恒久的乐体呢？在世间，不是可以现见那些具大福德的王公贵族终身在享受安乐吗？所以身体不应是苦的本性。

胜者为意苦，劣者从身生，
即由此二苦，日日坏世间。

世间胜者为种种忧惧心念而生苦受，而下劣者会从身体生起苦受，就是由此二种苦受，恒时不断地在损恼着世间有情。

胜者指具足权势眷属及丰厚财富受用的人，象世间的王公贵族富豪等，他们即是超过一般平民的胜者；劣者即卑劣者，指世间那些福报浅薄、种姓低劣、恒常为贫穷困苦所煎熬的人。这二者虽然在受用资财上相差甚巨，然而在受苦上却并无多大区别，那些认为胜者无有痛苦的想法，其实是未经观察下的错误计执。



具足名声地位财产的胜者，他们虽然有丰裕的受用，然而并非只有快乐而没有痛苦。表面上他们不会受到缺衣少食的苦恼，可是其内心有着不断的意苦：为自身权势的消失而担忧，为他人富贵的增长而嫉妒，为控制下属与财产而日夜操心……尤其是权贵之间的尔虞我诈、明争暗斗之苦，在历史上从来就没有消失过。这种损恼胜者的内心痛苦，在现实中人们都可以观察到，如现在那些国王总统、富豪名人，“高处不胜寒”，各个都有其难以道尽的辛酸，而并非如同一般人所认为那样没有痛苦。对劣者而言，他们的痛苦主要从身体受用等方面生起，如超强度的劳动、缺衣少食，及行住、医疗条件得不到保障等，由此而引起身体的疲劳、损伤、饥寒、疾病等各种痛苦。纵观整个世间，其实充满了身心痛苦，高低贵贱各种人都在恒时为这两种痛苦损恼着，就像同一苦水海浅水层与深水层中的鱼，无一不在为苦水浸泡着。根登群培大师曾说过：高官心里有大苦，小民身上有小苦。这个世间确实如此啊！作为凡夫，不为痛苦损恼的一个人也不会有。

譬如说，以前有国王命驯象员调教大象。一名很有经验的驯象员，以极为善巧方便的手段，用铁钩把一头野象调驯得服服帖帖，于是国王非常高兴，按当时的风俗立即命人给此驯象员画像，并大加赞誉赏赐。驯象师受此殊荣后，内心却忧虑重重，非常担心自己以后的表现不佳，如驯象失败或在调伏时将大象弄伤等等，因此而恒时痛苦不堪。当时另外有一名驯象员，因不具善巧方便，调教大象屡次失败，国王很不满意，令人重重鞭



打责罚了一番，使他从身体上受了很大的痛苦。同样，世间胜者如同善巧的驯象师一般，虽然有丰厚的名利嘉许，内心却痛苦不堪，而劣者如同失败的驯象员，在身体上有着难忍的痛苦。因而世间不论胜劣，皆为身心痛苦所损恼，对这样的苦恼世间理应认清其可恶面目，实不应贪著不舍。

辛五、思维痛苦具大力：

问曰：虽然胜劣各有意苦、身苦，但是如果有大乐，这些痛苦即会被压伏，所以，不一定要对痛苦生畏惧吧。

乐由分别生，分别随苦转，
是故除苦外，更无大力者。

安乐由分别计执生起，可是分别计执随顺痛苦而转，所以除了痛苦以外，世间再也没有具更大力量的法。

想用大安乐压伏痛苦，以此息灭对痛苦的怖畏，此类想法也是一种愚痴的颠倒执著，人们的大乐根本不会胜过痛苦。对世间众生所谓的安乐，如果加以分析，便会了知它实际上是由人们的分别计执而生。在外境资具等法上，并不存在安乐，只是由心识对受用等生起分别，执著这些如何如何美妙，才会有一种安乐的感受生起。可是由分别计执而生的安乐并不坚固，当相续中痛苦的感受生起时，安乐的分别马上就会消失，再大的乐受也立即为苦受所取代。如同某人在豪华轿车中享受惬意安乐，但一想到翻车的危险，舒心的安乐刹那即变成了忧惧的痛苦。即使没有痛苦的感受生起，安乐的分别念也不会长久，它刹那刹那之间都在为无常所迁，为变灭痛苦所转，而不离苦谛的本性。既然安乐之因即分别计执

尚不能不随痛苦而转，那怎么可能有不为痛苦所转的安乐果呢？在世间，乐不能将苦变成乐，但苦能将乐变成苦，无有超过痛苦的安乐，无论人们想以何种努力获得安乐，战胜痛苦，然而安乐最终都会被痛苦所毁灭，遍观三界，除了痛苦之外，再也没有哪种世俗法具有转化一切的力量。在三界之中，天人的快乐是最大的，但有哪位天人的大乐战胜过痛苦呢？没有，从来就没有！其实，所谓的乐，是由愚痴分别而生，是非真实的、是偶然的，然而苦是世间的真实，是身体的本性，因而，苦的力量是最大的，除了苦之外，再无具大力者。

譬如说，往昔一人娶有一妻一妾，妻妾各生有一个孩子，某时那位小妾的孩子夭折了，小妾因此异常悲痛。当她见到另外那位长房（妻）的孩子孝顺其母时，内心更为痛苦，忍不住哭了起来。旁人见了便百般安慰，劝她不要再为死去的孩子伤心，那位小妾却说："我不是为自己的孩子哭，而是因为别人的孩子还活着才哭！"后来那位长房与孩子搬到了另外一城市住，但不久小孩也开始生病。有一天，那位妒火中烧的小妾看见城市里搬出了一具小孩的尸体，她想：这可能是那位长房的孩子吧！到处去打听，果然没猜错，于是她觉得非常安乐。那位小妾的安乐，谁都看得出，是一种由恶分别念而生的安乐，但一想起自己儿子已死，则此安乐马上为痛苦所覆盖，可见其安乐也是随痛苦而转的。同样，世人所谓的安乐，也唯是愚痴分别念计执的虚假现象，不可能超越痛苦、胜伏痛苦。因而有智者，当知是痛苦而非安乐具大力，故应于痛苦生畏惧。

辛六、思维乐受如身中客：

问曰：乐虽然难得，但它于身无有抵触损恼，所以它是身的本性；苦虽然多，但它与自身有抵触损恼，所以苦如身中客人，迟早都要离开的，以此不应畏苦。

如如时渐进，如是苦渐增，
故乐于此身，现见属客性。

时间如是如是地渐渐增进，就像这样，人们的痛苦也随着年龄而渐渐增长，所以安乐于此身中，可以现见它是属于暂时的客性而非常住的主性。

安乐虽然与自身很相合，对身体没有损恼，然而它不是身体的本性，对此人们可现量观察到。世人自出生后，随着年岁的渐渐增长，身体也会渐渐衰老，而痛苦也同样，随着年岁增长而同步增加。回忆往昔时，上中学的少年，许多人会记得自己在幼年上小学时无忧无虑的生活，日子里充满了阳光，而上中学的日子过得很不开心；到了大学，又会觉得上中学时的生活，过得很快乐，而大学里的日子充满阴霾；然后到参加工作，到成年乃至老年等，年龄越增，会觉得痛苦越多。可是往昔的安乐，如同往昔那些亲人一样，一个个渐渐离开了自己，越来越少，都到另外那些遥远的世界去了。藏族有民谚说："诸人越老，安乐越少；骏马越老，牙齿越少。"世人的安乐随年岁增长而减少，而痛苦随年岁增长而增多，如是而观，苦乐究竟谁是客、谁是主，岂不是很明了吗？安乐于身体这个旅馆中，实是如同暂住一宿的旅客一样孤孤单单且不能长久；而痛苦于身中，却如同不断繁衍子孙后代的主人一样，越来越兴盛。





譬如说，在大漠中步行的游人，时日越增，他就会越疲劳，而饮料粮食也会越来越少，因此他的痛苦也就越来越增。同样，人们都是三界大漠中的过客，年岁越增，安乐的“饮食”也越少，而痛苦疲劳也会越多。所以，不应将安乐执为自身的本性，而应认知自身本性唯是痛苦，以此对痛苦本性的世间，生起坚定的厌离。

辛七、思维身之本性是苦而生厌离：

问曰：虽然身的本性为苦，但是可以用种种安乐因缘对治，所以对身苦不应忧虑。

苦因缘众多，众病及外事，
不见于人类，有尔许乐因。

身苦的因缘非常多，可现见有内缘的众多疾病及外缘的伤害法，但是不能见到人类有少许安乐因缘。

人类的身体，其名言本性即痛苦，《因缘品》中说过：“此身多障恼，脓漏恒疾患。”对这种本性即苦的身体，有些人认为可以藉种种世俗安乐因缘对治，使其众苦消散，得以恒时保持安乐，而这是非理的想法。对人的身体来说，苦因极多，乐因极其稀微。身苦的众多因缘，在日常中皆可现见：从内缘来说，有四百零四或说八万四千种疾病；从外缘来说，有器界的地水火风种种灾难侵袭，其他有情的讥毁打击伤害等等。从内到外的众多法，稍加观察，无一不是苦缘，可是反过来观察，身体的安乐因缘，却极为罕见，也可以说是找不到。因为身内身外一切事物，皆不离无常苦害本性，即使有少许事物能引生刹那的安乐，而转瞬又会变成极大的苦因，正如月称菩萨说：“如同苦海中，身乐如水滴，智

者明此理，谁说身有乐！”

譬如说，国王有一非常美丽的公主，欲择佳偶，于是有众多青年云集，各个都希望自己能得到公主的青睐，然而在成千上万年轻人中，能如愿的最多也只是一个人，其余得到的只会是失望、嫉妒等痛苦。同样，身体的安乐因如同娶到公主的人一样，只有一个，而痛苦因极其众多，如同失望的年轻人一样。因此有智者，应了知身的本性即苦，不值得任何贪爱，而应生起厌离。

庚三、（破除乐有自性）分五：一、苦虽有自相而乐无自相；二、明执苦为乐之颠倒；三、乘骑等本无真安乐；四、明世人执暂息旧苦为乐之颠倒；五、示无有真实乐的其他理由。

辛一、（苦虽有自相而乐无自相）分二：一、乐虽有增长却无自相；二、虽有真实苦因但无真实乐因。

壬一、乐虽有增长却无自相：

问曰：如果没有乐，就不应有乐的增长，但是在享受美好生活时，可以现见安乐有增长，由此而知，自相的乐是存在的。

如乐正增长，现见即回转，
不见苦增长，有如是回转。

如果安乐正在增长，可以现见它立即回转为苦；可是不会见到痛苦增长时，有如是回转为乐的情况。

身体的安乐与痛苦，虽然都是名言法，但是二者完全不同。有些人认为安乐如同痛苦一样，也有自相，可以恒时存在，其理由是可以现见安乐有增长，但此等理由不能成立。安乐虽然暂时会有稍许增长，但这也不过是引生更大痛苦的一种因缘而已，它立即会从增长中回

转，重新回复到原先的痛苦状态中。这是人们在生活中可以现量见到的事实，世间没有人能保持自身安乐向上增长且永远也不回复到痛苦之中，由此而观，自身安乐怎么会有真实自相呢？如果有自相安乐的存在，绝不应有如是回转变化，而应恒时存在。可是，痛苦就不同了，从来就没有人见过当自身痛苦正在增长时，忽然有了回转，变成为恒常稳定的安乐。这种情况除了世人的幻想，如在一些民间故事中编造说“某人经历了艰难痛苦后，从此永远过上了幸福美满的生活”等等之外，于现实中根本就不存在。痛苦有一种特性，能迅速将一切与它相违的安乐，转化成它的状态，而且痛苦与人类的身体联结非常紧密，使身体很难摆脱它的束缚。以此对凡夫众生而言，痛苦确实有其稳定的自相，因自身的一切安乐，最终都会回复为痛苦，而自身痛苦再增长变化，也无法像安乐那样迅速回转。对此，诸人皆可观察，当自身生起安乐并增长时，安乐无论如何也不会永恒不变地保持，而是在短时间中即会消尽无余，这便是安乐无有自相而痛苦有自相的原因导致。月称菩萨也曾说过：“若乐有自性，不苦不回转，因被回转故，此乐无自性。”轮回的本性即是苦，因而凡夫有漏的身体，即使暂时能有安乐生起增长，其安乐也不可能因此而有自相，最终一定会回复到苦的本性中。

譬如说，以前南赡部洲有金轮王阿那律（顶生王）出世，依其宿世福德，他从自己父亲头顶的肉髻中生出；后即位为王，得金轮等七宝，一统天下，享尽天下的荣华富贵；又凭金轮，得到了帝释天分半座予他的荣耀；



然而当他生起贪心，想独占帝释天的宝座时，却从天上堕回人间，生起了极大的羞愧等苦受而死去。他的安乐受用增长至欲界天，最终还是要回转到痛苦之中。同样，任何凡夫有情，不可能有恒不回转的安乐，而唯有恒不回转的痛苦。因此，我们应了知苦乐之性，彻了世俗的苦谛。

壬二、虽有真实苦因但无真实乐因：

问曰：苦乐应该是一样吧，因为苦乐皆依因缘而生，而且现实中，既有恒时生苦的因，也应有恒时生乐的因。

> 安乐俱因缘，现见可回转，
> 众苦俱因缘，终无回转者。

安乐的俱有因缘，现见可回转为苦缘，众苦的俱有因缘，却始终无有回转为乐缘的。

虽然苦乐皆依因缘而有，但在世间恒时生起苦的因有，而恒时生起乐的因却不存在。安乐的俱有因缘（即生起因缘），在现实中可以现量见到它们会立即回转成为痛苦的俱有因缘，而不会恒时稳定地产生安乐。比如说鲜花，一般人也许会认为这是谁都会见而愉悦的安乐因，然而有“感时花溅泪”者，看见鲜花便触动心思痛哭伤心。其余任何一种安乐受用也是如此，它们绝不会恒常为世人带来安乐，而是随时都会变为苦缘。比如饮食，受用过多则成苦缘，而且每贪著享用一点这些由罪业所得来的果实，最终必会为此而感受痛苦。可是，诸种痛苦的俱有缘，就并非如此了，它们是“终无回转者”。“终”是指究竟或说最终，从究竟、最终上观察世间诸苦的俱有因缘，确实是不可能有转化为乐缘的，过去未

曾有，现在也没有，未来也不会有。如果有这么一些痛苦的俱有因缘，能回转为永恒的安乐因缘，务必请指出来看！在三界火宅中只有生起苦的因，而想找出能恒生安乐的世俗因缘，绝无可能，如果有，那佛经中就应把三界喻为“乐海”，而不应喻为苦海。三界唯是纯苦的蕴集，其本质即是苦，那怎么会有真正不变的安乐存在呢？

譬如说，以前阿育王造一监狱，名为“喜乐园”。犯人刚被关进去时，让他在豪华舒适的环境中，任意选择一种自己欢喜的威仪（行住坐卧），例如躺卧，然后就要恒时保持这种威仪，再不许做其他事。犯人开始时觉得欢喜，然而时间稍久，这种威仪便会给他带来极大痛苦。如今美国也有一些监狱，监狱中的住房等生活设施，如同星级宾馆一样，犯人可以舒适地在里面生活，不受其他刑罚，然而犯人唯一要遵守的规定是：接受管理人员的监督，不得越出监狱之外。由于没有自由，虽有良好的生活条件，其中的囚犯却一点儿也不快乐。同样，世俗中生起安乐的一切因缘，与此等欢喜园中犯人所喜爱的威仪一样，实无可能恒时引生真实的安乐，而是一切都会迅速回转为引生痛苦之缘。

辛二、（明执苦为乐之颠倒）分六：一、正死时不应执为乐；二、正受损恼时不应执为乐；三、相违之四大聚合体不应执为乐；四、正受伤害时不应执为乐；五、正作业疲劳时不应执为乐；六、为少利而种苦因不应执为乐。

壬一、正死时不应执为乐：

问曰：就像某某人一样，他现在各方面都如意，生活很快乐，这样的安乐怎么不是真正的乐呢？

汝正死时去，现去及当去，
正死说为乐，毕竟不应理。

你前刹那坏灭的正死时已逝去，现在之正死时正在逝去，未来之正死时也将逝去，将这些正死说为安乐，毕竟是不合道理的。

正死时是指有情刹那坏灭，或说灭去刹那存活之时。有情的存活唯是心的刹那相续，而死亡也遍布这从来不停顿迁流变灭的一一刹那中。常人不作观察，往往以为正死时是在人们最后现出死相到断气前的那个时刻，殊不知自出生至最后结束一期生命之间，每一刹那都是正死时。因此，透过世人的无明痴障，看他们所谓的安乐实际很不合理，将正死时执为安乐，这是一种极为迷乱颠倒的邪执。其实世人所谓的快乐生活，是前刹那的正死时已去，现在的正死时正在去，未来的正死时当去，自己正在步步赴死，那怎么能称之为安乐呢？当人们在临终前，知道自己正在死去时，最后那段时光中除了绝望、愤懑、颓丧、惊恐等痛苦之外，绝不会有任何安乐可言，而实际上自生至死之间，自己每一刹那都正在死，每一刹那与咽气前那一刹那一样，都是正死时。有智者按道理应该时刻生起警畏，时刻以“临终的眼”看待生活，而不为愚痴所蔽执著正死时为乐。

譬如说，昔日一位施主有一恶仆，恶仆不断偷走施主的资财。最后施主发现了，呵斥那位恶仆：“你真恶劣，我多年来一直如是信任你，可你竟然天天在偷走我

的财产。”恶仆也毫不客气地回答说：“主人啊，其实你自己也很坏，不然，你怎么能对我这样的坏人信任呢？其实是你自己损害了自己的财产。”同样，世人将刹那刹那盗走自己生命财产的正死时当成安乐，结果只有损害自己而已。因此智者当明察世人所谓的快乐，实为坏灭无常之本质，而应彻断执正死时为乐的颠倒迷妄。

壬二、正受损恼时不应执为乐：

问曰：诸有情在一期生命中，有不断的意乐满足，这些快乐难道不是存在于自身吗？

诸有情常有，饥渴等逼迫，
逼迫说为乐，毕竟不应理。

诸有情众生恒常有饥渴等逼迫损恼，将苦因逼迫说成安乐，毕竟是不合道理的。

人道有情不但时刻处于正死的状态，而且也恒时在为饥渴等逼迫着，毫无安乐可言。作为欲界人类，都有着业识所系四大合成的身体，这种身体自生至死之间，都会不断地向外界索求食物和饮料等种种需求，以解除饥渴等逼迫。然而，食物和饮料只能暂时缓解饥渴，却不能断除饥渴的逼迫。对此人们可以现量了知，不管具足何等丰富的饮食，饥渴逼迫从来没有离开过人们的相续，而人们平时所谓的饱足，也只不过是一种平缓的饥渴状态，或说一种较为隐秘的饥渴状态而已。上至国王富豪，下至穷人乞丐，身体平等地如同一个无底洞，无论多少饮食也不会填满它的需求，都同样不停地受着饥渴的逼迫。因而在恒受逼迫的身体上，又有何安乐可谈呢？



譬如说，刚刚嫁到丈夫家的新妇人，从早到晚忙碌着家务，很卖力地迎合着家人而劳作不息，虽然很辛苦，她却认为自己在掌握着家政大权，反而以此为乐。同样，世人虽然在为满足身体不断的饥渴需求而劳累，却认为自己是身体的主人，掌握着家政大权，不但不以此为苦，反而执其为安乐，这是何其迷乱的颠倒执著！

壬三、相违之四大聚合体不应执为乐：

问曰：虽然有饥渴等逼迫，但是有时身体调和，会生起很舒适的乐感，这难道不是安乐吗？

无能诸大种，和合说名生，
相违说为乐，毕竟不应理。

单独的大种无有能力构成身体，只有各大种全部和合一起，才可名为身体的生起，而将各自性质相违的大种聚合体说为安乐，毕竟是不合道理的。

从身体组合成分观察，身体也唯是痛苦的本性，不可能有任何安乐。组成诸色法的地水火风四大种，其中任何单独一种、两种或三种，都不可能组成有情那具有种种能力的身体，而只有四大种完整地聚合时，才可名之为有生命力的身体。《五蕴论》中说，地大性属坚强，水大性属流湿，火大性属温燥，风大性属轻动。由于身体是四大聚合而成，那问题也就随之而来了，为什么呢？四大中的风大要吹散其他大种；火大要令水大干枯，令地大烧坏；水大要令火大熄灭，令地大疏散；而地大要令风大、水大停滞。四大之间相互排斥，冲突不停。正如《最胜王经》云：“地水火风共成身，随彼因缘招异果，同在一处相违害，如四毒蛇居一箧。”因此，





这样一个时刻充满着矛盾冲突的结合体，怎么会有调和安乐生起呢？

譬如说，以前一男人有四个妻子。四个妻子中，一个非常傲慢（喻地大），一个有猛烈的嗔恨心（喻火大），一个精神不正常（喻风大），一个非常柔弱（喻水大）。由于她们性格各异，那位男人的家中也就恒时充满着矛盾冲突，无论他如何努力，四个妻子之间的冲突也无法平息。同样，众生如同那位痛苦可怜的男人一样，身体“家”中也有着那四位性格相异的四大种“妻子”，由此而恒时有着无法调和的冲突，在这样的身体中，怎么会存在安乐呢？另有譬喻说，将马和豺狼、毒蛇和鸟、鹿和鳄鱼聚合在一起，彼此决定不会安宁和合；同样，自性相违的四大聚合在一身，身体也决定不会调和安乐。所以应当明了自身的痛苦本性，不应执本为痛苦的生命体为安乐。

壬四、正受伤害时不应执为乐：

问曰：虽然四大相违使身体有痛苦，但是在生起寒冷等痛苦时，人们不是可以通过对治而消除这些痛苦，使自己获得安乐吗？

寒冷等对治，非能常时有，
正坏说为乐，毕竟不应理。

寒冷等痛苦的对治方便，不是能够恒常都有的，所以将正在受着损害的痛苦说名为安乐，毕竟是不合道理的。

身体从名言本性而言，恒时处于饥渴寒热、疾病死亡等诸大种相违不调和的痛苦中，以此不应颠倒计执自

身有安乐；再从外缘观察，如果认为自身有安乐，那无疑也是颠倒的。一些人以为，在日常中可以通过方便对治身体的寒冷、炎热等苦痛，即由压伏苦痛而获得安乐，这种想法不可能成立，因为对寒热等苦痛的对治方便，不可能恒常保持。比如说人们在寒冷的冬季来临前，可以准备好取暖设备与厚厚的皮袄、皮帽、皮靴等，但这些方法只能在短时间对克制寒冷起一些作用，并不能彻底解决冷冻之苦，不管如何努力，人们在冬天还是会觉得冷，不可能恒时有对治寒冷的温暖感受。月称菩萨在注疏中说：“这是因为安乐没有自性而致，如果安乐有自性，那么应恒时都可感受。”如果仔细分析，对治平息痛苦而生起安乐感，只是人们内心中的一种主观观念，是一种不合实际情况的错误感觉。自己在对治苦痛时，无非是在竭尽力量逃避苦受，这个过程中其实只有些微侥幸成功的机会，而绝大部分努力都无用。在对治侥幸成功的时候，也只是暂时缓和了一些痛苦，而并非得到了真实的安乐，将这种痛苦缓和的状态执为安乐，有智者谁亦不会说为合理。

譬如说，有一盗贼在某户偷窃财物时，被主人发现，于是主人手持刀杖绳索追赶，盗贼拼命想办法逃脱。在这个过程中，盗贼绝不会有丝毫的安乐，即使他跑得很快，也不会认为：自己现在没有被抓住，很快乐啊！如果有这种想法，那无疑是极为愚痴可笑的，一个逃命的人，哪会有什么安乐呢？同样，凡夫众生都是为轮回众苦所恒时追逐的人，如果在逃跑过程中，还认为现在逃在了痛苦前面，自己很安乐，这是极不应理的颠倒愚笨

之念。因此我们应认识正受伤害的痛苦，不应执为安乐！

壬五、正作业疲劳时不应执为乐：

问曰：世间经常有人说："某某起居一向很安乐，日子过得跟天人一样。"由此而观，难道不是存在着安乐吗？

无劳而享受，地上都非有，
说作业为乐，毕竟不应理。

无有身心劳作而享受起居安逸者，在整个大地上都不会有，而将正在劳损身心的作业说为安乐，毕竟是不合道理的。

所谓的"起居安乐"，也是颠倒迷乱执著，在这个世间，不需要任何劳作，而能安逸享受生活的人，一个也找不到。人们通常认为，某人很有福气，可以一辈子在衣食无缺中安逸享受，而不需任何身心劳作，这只不过是一种未经观察的想法。一个人即使不需要为衣食资财等生计而操劳，就是为了行住坐卧，也非得劳费身心不可。比如说，某富家公子，一天到晚无所事事，衣来伸手，饭来张口，什么也不想，什么也不做，即使如此他还是在劳作，为了身心五蕴相续在不断吃饭、睡觉、呼吸、消化和排泄……月称菩萨说过：我们为了养活自身，恒时都在做很多事情，恒时都得使用自身去做很多事情。仔细回味，人的生活确是如此，自生至死之间，自己其实从来没有过片刻的休息，身心唯有在不停地劳作中运转着。在这种劳作中，怎么会有世人执著的安乐呢？

譬如说，有一位王子，从小被立为王储，在极其尊

宠的环境中生活。但是按习俗，作为接替王位的王子，必须从小学习文学、因明、理财术、武艺兵法、治国术五个明处，于是王子身边每天都有这五个明处的老师，严格教育督促着他，就像现在的小学生一样，每天都要上语文、算术、自然等等各个学科的课，课后还要做一大堆作业。小王子为了应付这五个老师，每天都得不停地学习再学习，非常劳累。同样，人们生活在世间，为了应付五蕴，时时刻刻都得无有停息地劳作身心，时刻都在感受不自在的痛苦，不管是国王富人，还是苦工乞丐，各个都在为了自身而辛苦劳作。这样的生活，能有什么真正的安乐享受呢？有智者绝不应执此无有片刻休闲的生命为安乐。

壬六、为少利而种苦因不应执为乐：

问曰：人们虽然有劳作之苦，但是依然愿意忍受，因为依这些劳苦可以换来利乐。如果不存在安乐，那人们为何甘心受劳累呢？由此而知安乐一定是存在的。

自于此后世，常应防罪恶，
有恶趣云乐，毕竟不应理。

自身对此生与后世，应该经常谨慎防护三门造罪业，将有恶趣苦果之事业说为安乐，毕竟是不合道理的。

世间人不惜劳累而忙忙碌碌，并非是有真正的安乐可以获得，而是因为他们愚痴无知，才会有这些为求虚假小利乐而种大苦因的行为。愚痴的世人，他们在即生中所做的行为，都是为了眼前的蝇头小利，为了今生受用资财、名声、地位等，他们不惜劳苦，也不顾因果，恒时以贪嗔痴为发心而造恶业。例如为了口腹之欲而捕






鱼杀生，为了获得钱财权势而欺骗、偷盗、杀掠等，观察世人每天的作为，起心动念举止言谈几乎无一不是恶业。而造恶业者，今生会遭受灾难、多病、短命等痛苦，来世将感受地狱、恶鬼、旁生等痛苦。如果是一个智者，能明白因果不虚的道理，理应为了今生后世而经常防护三门，远离罪业。可是绝大多数世人不但不知防护罪恶，反而将自己的恶行、自己的痛苦之因执为安乐之因或安乐。一边往恶趣火坑里跳，一边还认为自己很安乐，这种愚痴颠倒，是极不合理、极应呵责的。比如有些人为了欢宴亲朋好友，到酒店要上活鱼活虫，让亲友们狼吞虎咽，他们一边造堕地狱的恶业，一边还觉得快乐无比，这种愚痴癫狂徒，还认为自己是有科学理智头脑的人，认为肉眼不见即不会有业果轮回存在。他们怎么不想：自己的根识连下一刹那将要发生的事都不能见，又怎能见到将来的业报呢？业报虽然一般人暂时不能现见，但它却一直像影子一样追随不舍，并不会因人们当下无法现见而不存在。

譬如说，某人身边有一个阴毒的怨敌，他没有发觉正是此人经常给自己带来痛苦，还认为这是自己最亲密、最可信赖的朋友，天天对他非常好，这种做法当然是极不应理的。同样，世人将剧烈痛苦之因的恶业，执为现世的安乐，也是极端愚昧、极不应理的颠倒执著。有智者当观察此中的颠倒，为今生后世而慎护三门，断除贪执小利乐的恶习。

辛三、乘骑等本无真安乐：

问曰：安乐怎么会没有呢？比如人们在长途跋涉而



倍觉劳累之际，如果改为乘骑象马，那时会有很大的安乐生起，以此现量可知乘骑等受用有真实的安乐。

诸人于乘等，安乐非恒常，

若初无发起，彼后何增长。

诸人从乘骑等受用中生起的安乐，并不是恒常的，如果最初没有这些苦因的发起，后来怎么会有痛苦的增长呢？

对乘骑、饮食、沐浴等诸种受用，世人往往会执著有真实安乐，而究其实，此等也是一种颠倒执著。如果乘骑中有真实的安乐，那人们无论何时受用这些，都应该得到安乐，而不应有变化。可是实际中，人们于乘骑饮食等受用获得安乐，并非恒常，而是随时都会变，并且最终要回复到痛苦之中，越受用越增长痛苦。由此可知，乘骑等受用并非真正的安乐因，反而是发起痛苦之因，最初发起的这些受用如果不是苦因，那后来怎么会有痛苦的增长呢？痛苦不可能无因无缘地增长。在现实中可以观察，当人们最初得到车马乘骑时，似乎有些安乐生起，然而一时的高兴过后，这些车马乘骑的真面目便会显露出来，愈来愈为人们增添麻烦苦恼。例如色达县城有一辆豪华小轿车出了车祸，乘车者有的死了，有的受了伤。如果乘车是真实的安乐因，那这些死伤痛苦又从何处而来呢？不难推知，死伤者自坐上豪华小车，便种下或说发起了苦因，这些苦渐渐增长至出事前一刹那，那些人尚执著为安乐，然而后一刹那便彻底显露出这些“安乐”之真面目，到那时人们才认识痛苦的果。乘车的初中后际全部都是苦，但无知者只见到了苦果，





却不知道这种苦果的生因，便是他们所认为的安乐受用，他们仍会执迷不悟，认苦为安乐，这是何等愚痴！

譬如说，昔日有一愚人十分饥饿，便饮用菸叶（即烟叶）水充饥，然而菸叶水并非可以除饥的良因，而是会给人带来呕吐的苦因，于是愚人的后果也就可想而知了。同样，众生执著乘骑等受用为除苦生乐之安乐因，以此而追逐贪执，可实际中乘骑等不仅不是乐因，反而是剧苦之因。因此我们应当了知世人所谓的安乐，其实都是痛苦及痛苦因，理应断除此等颠倒贪执。

辛四、明世人执暂息旧苦为乐之颠倒：

问曰：用种种方便对治痛苦，不是可以息灭苦受而得到安乐吗？

如有于金器，呕吐生欢喜，
如是于治苦，有妄思为乐。

如同有人因为向金器里呕吐而生起欢喜；同样于对治痛苦，有人迷妄地认为是快乐。

以方便对治痛苦，使苦受息除，世人于此中执有真实安乐存在，然而稍加分析，这种所谓的安乐，只不过是一种迷乱感受，妄以治苦为安乐的颠倒分别念而已。比如有些富贵豪门，家中受用资具极其奢华，盛呕吐物的器皿都要用纯金打造。富人在生病向金器里呕吐时，虽然呕吐很苦，但他一边看着金器，一边想着："我盛呕吐物都是用金器，嗯，我很了不起……"由此而生起飘飘然的乐受，类似情况还有多种。这种乐受诚然是极其迷妄的邪分别，自己正在受呕吐之苦，又何有安乐可言呢？对这些人所执的类似乐受，一般有智者都会嗤之

以鼻，看出其颠倒愚痴之处，然而，实际上世人大多数都是同样愚痴，颠倒执著对治痛苦为乐。世间对治痛苦的方法，其实质都是一些暂时压制、转移、分散痛苦的方法，从根本上无法息灭痛苦。如为解决饥饿而吃食品，为解决长途步行之苦而乘骑，不管这些对治方便如何高级，也不可能息灭本性的痛苦。人们执著这些对治中有安乐，而实际上痛苦却依然如故，毫无改变，只不过是因人们的迷乱分别，才有虚妄的乐受生起，实际中无有丝毫安乐的存在。

譬如说，有人于旷野中，为灼热的阳光曝晒，他觉得非常难过，便迅速走到一棵枝叶茂密的树下，在荫影中乘凉，酷热稍息时，他便觉得很安乐。这种所谓的安乐，只不过是炎热逼恼的减轻，或说是寒凉痛苦的因，并非真正的乐受，而世人的一切对治安乐，也无不是如此。堪布阿琼举譬喻说：有些遭魔经常发狂的人，想依靠密咒师的方便治疗，密咒师以各种法器、加持品打击他的时候，患者认为这些对治方便能消除自己的魔障，虽然被打得皮开肉绽，他们却认为很安乐；同样，世人执对治为乐，与这些癫狂者毫无差异。在月称菩萨与甲操杰论师的注疏中，都提到了为"马粪所打"而妄思为乐的譬喻，这个譬喻可能是出自《百喻经·治鞭疮喻》。愚人以为自己得到了治疮的良方，便叫他儿子用马鞭抽打他，后以新鲜马粪敷抹伤口，并以此为乐。

此处前后所言的世间只有真实痛苦，无真实安乐，当知是从世俗谛而言，并非说胜义中有真实的痛苦。陷于迷乱分别中的世人，往往执著世间有真实的安乐，而

作者依世尊的教言，层层分析了世人所谓的安乐，唯是痛苦的变相而已，所以名言中唯有痛苦，及一些痛苦现为安乐的假象，并无真实安乐。这就如世间一切有为法都是无常，不存在任何常有法，而世人却虚妄地执本为无常的法为常有法一样。世俗中人们认为安乐与苦、净与不净等，都是同等存在的，这只是世人迷乱分别而显现的法；在名言实相中，经初步分析观察，可现见世人的常、乐、净等执著都是颠倒，而世间唯有无常、苦、不净等痛苦。能彻见此苦谛，即可生起猛烈的出离心，为趋入圣道奠定基础。

辛五、（示无有真实乐的其他理由）分二：一、小苦除大苦不应执为乐；二、异生无有究竟障蔽痛苦之乐。

壬一、小苦除大苦不应执为乐：

问曰：乐是真实有的，比如挑重担者，从一肩换至另一肩时，即有乐受生起，若纯苦无乐，他就不会像这样换来换去了。

初起灭已生，苦起亦何乐，
故思能仁说，生灭皆是苦。

由新生起的法灭除已生的痛苦，也只是另一种苦的生起，又有什么安乐可言呢？所以应思维能仁所说的教言：生灭皆是痛苦。

在痛苦逼迫之中，世人有许多转移或分散苦受的方法，而麻木迷茫中，人们也往往执著这类将左肩之苦转到右肩的痛苦转移为安乐。挑重担者左肩负担稍久，苦受增大时，即换至右肩，这个过程其实是以右肩新生起的苦，暂时去除了左肩已生起的大苦，让左肩不断增长的痛苦，转移到右肩去增长。可是世人不能了知，反而

觉得此中有安乐，挑夫们挑着重担长途跋涉时，左右肩换来换去，一直不休息，也会觉得安乐不断，而高高兴兴地唱歌。以新生起的小苦代替原先的大苦，而且新起的小苦，随即便会增长为大苦，这个过程都是在痛苦中转圈，而世人执为安乐，显然是极为颠倒的。如果加以分析，世人的种种行为，如换一种新工作、换一所新住房、换一辆新轿车、换一个新国籍、男女换新的对象等等，无非也是以新苦代替旧苦，以期麻醉或欺骗自己，让自己得到一种虚幻的安乐感受而已。作者见此痛苦相续不断的世间，不由得思维起世尊在《迦旃衍那教授经》说过："迦旃衍那子，生亦唯是苦，灭亦唯是苦。"若能了悟世尊所教，彻见轮回的苦谛本质，诸人岂会再执有安乐呢？因此我们应当致力思维轮回苦患，断除一切执苦为乐的颠倒，生起如避火坑般的出离心。

壬二、异生无有究竟障蔽痛苦之乐：

问曰：虽然苦是存在的，但它难道不可以被强大乐受障蔽而不现行吗？

异生不见苦，云被乐所覆，
然能障蔽苦，其乐都非有。

异生凡夫不能明察痛苦，说是可以被乐受遮覆；然而能够障蔽痛苦的乐受，在异生位中是没有的。

异生即随业流转各趣不定生处的众生。在异生位中，没有任何真实的乐，因而无有可以障蔽或说压伏真实痛苦使之不现行的力量。对此可以观察推知，如果有真实可以压制痛苦的安乐，那么这种安乐必然会有其稳定恒常的自相，必定不是三界苦谛所摄的生灭无常法，



它本身如果是苦谛所摄之法，又谈何压制痛苦呢？而在凡夫位，不可能有超出三界苦谛外的安乐法，因为超出三界苦谛唯是圣者的境界，异生与此相距甚远。或者说要覆蔽遍及三界的苦，唯有彻断堕三界的业和烦恼，超出本性即是苦的三界，证得了如是大安乐才有可能，而异生凡夫又怎可能有这种境界呢？所以异生凡夫认为自己有安乐，唯是颠倒妄执。

譬如说，有一个人在旷野中为狂象追赶，他拼命奔逃，途中落入一口枯井，下落时侥幸抓住了悬挂在井中的一根藤蔓，但是有一只老鼠正在啃食着那根藤蔓的根部，井底也有阿咼咱毒蛇，而他身边的井壁上，也有一条大蟒蛇在虎视眈眈；这时忽有蜂蜜流下，那人舔食着蜂蜜，觉得非常甜蜜安乐，浑然忘了自身的危险。同样，诸异生身处三界旷野中，生死逼迫如同狂象追赶，衰老变迁如坠枯井，依宿世善业得人身如同侥幸抓住了藤蔓，然而异熟寿命正在不停地趋于断灭，如同老鼠啃食藤根，烦恼在伺机劫夺，如同身边的大蟒，而后世三恶趣如同井下的阿咼咱毒蛇；异生处于这样的轮回险情之中，暂时的欲乐享受如同那沿藤蔓流下的点点蜂蜜。因此，身处如许危险苦难之中，那小小的乐受怎么可能压伏生死的大痛苦呢？凡夫执著有障蔽痛苦的安乐，实际与譬喻中的愚人无有差别。月称菩萨举譬喻说，在狂浪汹涌的大海中，漂浮着一头大象的尸体，有一乌鸦见而生贪，想吃尸肉，便落在象尸上，一心受用尸肉，对那随时都会将它卷入海底的大浪竟然视若无睹。同样，众生身处三界苦海中，常常如同这只乌鸦一般，为了那如

同大象尸体般的欲乐，竟然无视痛苦烦恼恶浪会将自己卷入恶趣海底的危险。而实际上，那数口尸肉般的享受，怎能压制那汹涌的危险痛苦呢？

己二、佛说身苦之理：

问曰：如果身的本性是苦，那如同太阳本来是热一般，人皆共知，佛陀又有何必要说呢？

当告异生说，汝苦不离染，
如来决定说，痴为最下者。

应当告诉异生说：你们的身体本性是苦，如果不离贪著染污，如来决定会说这种愚痴是最下劣的无明烦恼。

身体本性虽然是苦，但众生由愚痴暗蔽，反而执苦为乐，不知出离。因此佛陀与诸圣者要谆谆告诫诸异生，让他们明白世俗的真面目，明白自身轮回实属苦谛所摄。如果不能了知苦谛，不舍离对自身贪染，那就会永远处于痴暗痛苦之中，永远受着痛苦折磨。以此大慈大悲的如来，决定会宣说与斥责这种最为下劣的无明愚痴，使不能自知自身实况的可怜众生清醒过来，对轮回生起厌离之心。众生的愚痴颠倒，遍于世间凡夫的一举一动、一言一行，例如世俗万法在众生面前，时时刻刻都在显示其无常变灭的本性，然而众人视若无睹，仍执著常有，考虑问题或做事之间，处处都会执著常有的观念。外境姑且不论，与自己最亲近的身体相续，它刹那之间都未曾离开过痛苦，如果对此都不明白，这无疑是最恶劣的无明。而事实上，凡夫众生都陷在这样的愚痴暗蔽中，因而佛陀及诸善知识，不但有必要说身体本性






为苦的教言，而且还会反反复复、苦口婆心、深入细致地宣说，乃至众生未醒悟之前，都会如此。

譬如说，以前有一人外出做工，刚得到工作几天就不干了，回家后他的母亲告诉他说：儿子，你这种做法不对，以后无论遇到什么事，抓住了就不要放弃！第二天他看见了一头毛驴，便抓住了毛驴尾巴，毛驴反脚乱踢，旁人大喊："太危险了，快放开。"那位傻儿子仍然依照其母亲的告诫，紧执不舍。同样，凡夫众生都是无明母亲的傻儿子，紧持无明母所教的愚痴颠倒实执，而执著痛苦世间为乐。另有譬喻说，以前有一愚人，一天他父亲告诉他：儿子，看见什么就应抓住不放。结果愚人看见一枚烧得通红的铁球，伸手便抱在怀中，炽热的铁球将皮肉烧得嗞嗞直响，那位愚人仍然不舍，还说：不管你怎么嗞嗞叫，父亲没有叫我放下之前，我是绝不会松手的。同样，世间众生皆在随顺无明父亲的唆使，紧紧执著身体铁球不舍，虽然在受着剧烈痛苦，却仍紧执愚痴颠倒实执。因此，为了解救这些愚昧的众生，佛陀宣说了此乃痛苦、当知痛苦、于诸痛苦当生厌离心的教授，这是极为必要的宝贵教法，诸欲离苦者，首当依之如心宝也。

己三、修习行苦之理：

问曰：身体虽然无常，但无常不一定就是痛苦吧，所以说安乐一定会是有的，这有何不合理呢？

无常定有损，有损则非乐，
故说凡无常，一切皆是苦。

无常法一定有坏灭损害，有坏灭损害则非真正的安

乐，所以说凡属无常的一切法，皆是痛苦。

众生无论处身于何等安逸环境中，皆不会远离苦苦、变苦、行苦三大痛苦。有些人认为：虽然诸法皆无常，但是身体在刹那变灭中也应许安乐的存在。这种观点显然无法成立，安乐感受皆具无常性，凡具无常性的法，皆不离痛苦本性，本身即是行苦。《入中论》云："众生犹如动水月，见其摇动与性空。"月称菩萨将众生比喻为"动水月"，刹那刹那都在无常变迁，受着种种痛苦。果仁巴大师在《入中论疏》中说：大乘宗许凡无常法皆为行苦，此理空性论中也有宣说。此处所言的修习行苦，即是了知无常与痛苦的此等关系，了知无常是苦的道理。无常法一定会为刹那坏灭所损害，身体既然是无常，那它不论如何觉得安乐，但是同时它必定会在遭受坏灭损恼，在现前受痛苦。例如现在穿衣、吃饭等享受，无论如何安乐，实际上都是在种苦因，刹那都在无常变坏，向痛苦行进。由于有这种无常损害，人们现见的一切安乐受用，实际上都是令人厌离的损恼法，都不是真实安乐，而是苦。

"凡无常"是指一切无常法，包括情器世间一切有为法。情器世间皆是苦谛所摄的法，所以可以说一切皆是苦。详细而言，一切器界有为法，皆为无常法，因无常故可以包括在行苦之中，从另一角度而言，器世间皆是有情所造业的增上果或说依报，故也可说为苦果。所以应理解，苦并非专对有情而言，于一切无常的有情无情法，皆可说为苦。

总之，三界中的一切皆是无常法，皆是不离痛苦本

性的法。譬如说，堕入咸水海中，不论怎么挣扎，自己必定变成咸味；同样，堕在三界苦海之中，不论如何，自己必定会是痛苦。因而，有知者当生出离，放弃一切颠倒执著，勤修菩提道。

第二品释终



莲花生大师

第三品 明破净执方便品

戊三、（由思维生死体性的不净门断除净执颠倒之方便）分五：一、破享用美境而生乐受；二、广说不应执身为净之理；三、破由香等严饰后执为净；四、破于应当离贪之境而执为净；五、观待名言于一事上容有四种不颠倒境。

己一、（破享用美境而生乐受）分二：一、享受欲妙无满足；二、越享用越生贪之喻。

庚一、享受欲妙无满足：

问曰：身体的本性虽然是苦，但依可意的受用境，享受满足之时即有快乐生起。如果恒时享用这样的美境而不间断，即可恒时保持快乐，所以应当极力追求可意境享受安乐。

虽经久受用，境无穷尽际，
如恶医治病，汝身劳无果。

虽然经过长久的受用，然而欲乐境永无穷尽之际，就像庸医治病药不对症一般，你想依受用欲乐境来为身体除苦予乐，那只会徒劳无果。

世间色声香味触五欲境，往往被异生凡夫贪执为可以引生安乐的可意受用境。很多人认为，自己在年轻时应依世间可意的欲乐境，尽情地享受安乐，享受美好人生；到了中年，应致力于积累财产，将家务安排妥当；这样将整个世间美境享受遍了，自己可以心满意足，到了晚年便远离这一切，依法修持。这种想法极不合理，五欲美境不管人们如何受用，它亦不会有边际，依五欲美境的享受，也永远不会有满足之时。想以可意境的受

用来止息痛苦，获得满足快乐，这种做法如同庸医治病，先未诊断病根，所用的药方不对症，因而不管服多少药，也无济于事，反而会使病情加重。同样，人们不管受用多少美境，最终也不能治愈贪欲痛苦，得到满足安乐。贪欲病不可能用享受美境这种药方治好，它的根源在众生内心的无明颠倒邪执，心病还得“心药”医，不对症下药，不管人们追逐多少美境享受，最终也是徒劳无益，不会心满意足地放下贪爱，自动出离五欲尘世。

譬如说，有一只公猴子身披豹皮，想藉此威慑其它猴子，使它们成为自己的眷属，结果其它猴子不但不驯从它，反而恒时远离了它，使它无法满愿而更加苦恼。同样，众生想以颠倒贪执之心的“豹皮”，得到满足快乐的“猴群”，结果只有使自己远离快乐，更加陷入困境。月称菩萨说：“水不可能用水来去掉，火不可能用火来烧尽，同样，人们的欲望不可能以享受美境而断除。”仁达瓦大师说：众生从无始以来就在享受五欲境，但是现在仍然没有满足，反而增长了贪心烦恼，增长了痛苦，这便是享受外境不能解决贪欲痛苦的最好说明。故有智者，当自警醒！

庚二、越享用越生贪之喻：

问曰：虽然有贪欲便会引生痛苦，但是人们在享受美境满足欲望之后，对美境不是可以没有贪爱了吗？

> 如有依土虫，爱土终不息，
> 如是爱欲人，欲望增亦尔。

如同有些依土生活的虫子，对土壤的贪爱终究不会止息；同样，贪爱欲乐的人，欲望会不断增长，也像土虫一样。

有情愈享用欲乐，愈会增长贪欲，而不可能因享受满足便离开贪爱。以现实中可以现见的实例来说，最明显的莫过于蚯蚓之类依土壤而活的虫子。这类虫子住在土中，行卧也在土中，遍满大地的土壤便是它们的食品、住房等受用，如此丰富的享用可以说是再无有能与之相比的，可是它们一直吃住受用，也从未停止过对土壤的爱执。古老传说中，说蚯蚓特别爱吃土，可是它非常担心大地会被全部吃完，于是每天都在焦虑中急急忙忙地吃土，从来不敢停息，而其贪心从来未曾满足过。同样，贪爱五欲享受者，时刻沉浸于欲乐受用之中，他不但不会得到满足，离开贪爱的欲乐境，反而在不断享受中，贪欲习气会得到串习增长，欲望会越来越强烈。享受欲乐的过程，其实就是增长贪欲的过程，因而贪欲不可能由此得到满足。月称菩萨说：猛火中加薪，火焰会更加炽燃；同样，贪欲者得到欲乐受用，贪欲之火也会更加炽盛。堪布阿琼将此颂解释成贪爱女人者，越享用女人，越会增长欲望，永远不会因满足而离开贪欲。但在月称菩萨、仁达瓦大师、甲操杰大师、俄巴活佛的注释中，都将此颂释为总说贪著五欲境无法满足故不能离贪，并没有释为贪爱女色的欲望，对此诸学人应细心辨析。

譬如说，喜爱睡懒觉者，越睡会越想睡，一天到晚睡懒觉，也不会有满足厌离之时；喜欢懒惰放逸者，一天天会越来越懒惰，而不会对放逸懒惰生起满足厌离；又如贪著不净行者，越行贪，贪欲越会增长，永无满足之时。在此世间，可以现见人们的各种欲望，从来就没



有谁得到过满足而离开贪爱，而只有越享用越增贪。譬如为干渴逼迫的野鹿，在大草原上见到远处的阳焰水，于是拼命地奔跑，想去饱饮止渴，但结果只能是越来越干渴。《三昧王经》云：“见野马如水（野马为阳焰之异名），愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。”世间的一切五欲美境，唯是虚幻的阳焰水，不可能满足止息世人的欲望，只能使追逐者增添欲恼。

己二、（广说不应执身为净之理）分二：一、破贪爱女人之身；二、破现见身不净而生贪爱。

庚一、（破贪爱女人之身）分六：一、不应贪爱女人之美色；二、不应以美色难得而生贪；三、破贪爱有德相之女；四、不应对深爱自己的女人生贪；五、世规典籍中讲须依女人是颠倒之说；六、不应贪爱女人的其他理由。

辛一、（不应贪爱女人之美色）分二：一、不应贪爱女人美色之理；二、美色不一定是生贪爱之因。

壬一、不应贪爱女人美色之理：

问曰：对一般姿色平平的女人，如果想到过患，也可遮止贪爱，但是对那些姿色特别艳丽的女人，如同酥油遇火一般，无法遮止贪爱。

一切诸妇女，稠密无差异，
色亦为他用，美女汝何为？

一切妇女的不净身，与之稠密交会并无好坏差别，而其外表容貌姿色也是他人所共享用的，所以你贪著美女干什么呢？

愚人认为对美女生起贪爱，是理所当然的事，而分析之下，这唯是分别迷执生起的妄念，若能于丑女遮止

贪爱，理应也能遮止对美女的贪爱。不论世间什么样的凡夫女人，她们的身体从外到里结构都相同，皮肉筋骨里盛满了血脓粪便，全身上下的孔穴往外流泄着不净物。自心迷乱颠倒的男人，与女人不净身稠密交合时，并不会因女人的美丑好坏而有差异，从不净行中获得的触受满足也不会有差别，如是贪爱美女、厌恶丑女究竟有何理由呢？如果说是因为美女外表的姿色非常艳丽，所以见而生贪，那么你应仅凭眼睛欣赏便可得到满足快乐，而美女外表的姿色，是任何有眼根的有情可以共同欣赏、共同受用的，你贪求美色又有何必要呢？并且，美色也不存在真实的可贪之处，如果这些外表的姿色，真的存在可贪爱之处，那么猪狗在见到这些美色时，又为何不生贪爱呢？或者那些美女刚刚死去，那时美色如故，人们又为何不生贪爱呢？

譬如说，以前有一个男人，娶了一个相貌非常丑陋的妻子，那位男人对妻子说：“你好难看，我很不喜欢你。”他的妻子极为聪明，马上回答说：“不管外表好看还是不好看，你们男人贪爱女人，其实只是想作不净行满足贪欲，在这点上我与其他女人又有什么差别呢？”可是那位男人想不通，仍然不想与妻子接触。后来有一天，他的妻子在金银瓷等不同器皿里，装上同一种菜，他觉得奇怪，便问：“为什么外面的器具不同，而里面盛的菜却无差别呢？”妻子回答：“是啊，我们女人也一样，外表姿色有好有坏，可里面无有区别，男人依之得满足乐受也是一样的。”那位男人听后，心里的疙瘩豁然解开，从此不再嫌弃自己的丑女人。

在大疏中，另有一个譬喻，说以前有一个人，对自己的丑妻子非常厌烦，一天他在外面看见了一个美女，不由得生起很大的贪爱，日夜都想着：要是得到这个女人，我该多快乐啊！他的朋友知道了，便告诉他："我可以想办法，让你与这个美女幽会，但她是种姓高贵的人，一般不愿与别人说话，所以你在与她接触的时候，千万不要说话。"然后朋友告诉他，在某天晚上去某处等待。到了那天晚上，朋友将那位丑妻子悄悄带到了幽会的地方，在黑暗中交给了她那位想入非非的丈夫。第二天，那位愚人跟朋友说："啊，昨天那位女人真好，世界上再也不可能有其他女人能给我带来那么大的满足欢乐。"世间人贪爱美色，与这位愚人一样，都是因自己的迷乱颠倒分别而致，其实女人的美色哪有可贪之处呢？若能于丑陋的女人断贪，也应同样破除迷乱妄念，断除对美色的贪爱。

诸女性修行人当知本论与其他经论一样，其字句主要是针对男众修行人而言，而对于女众修行人来说，应从其间接意义上理解，如龙树菩萨在《中观宝鬘论》中说："如女身不净，汝自身亦然。"男人的身体同样是不净，也不应贪爱，依此层层破开自心的迷乱分别，而彻断颠倒贪执。

壬二、美色不一定是生贪爱之因：

问曰：虽然外表颜色不是生贪的主因，但是依美貌的女人，会得到很大的快乐，所以应该贪爱美色。

谁于谁悦意，以为彼生喜，
犬等亦所共，恶慧汝何贪。

谁人对谁人感到悦意时，就会由接触对方而生起欢喜，这是犬等旁生也共有的习性，所以恶劣的颠倒分别念，你为什么还要贪著美色呢？

所谓美色，只是由人们一厢情愿的分别恶念所造成，而外境中并不存在实有的美色，所以人们对异性的贪爱，并不一定是因对方姿色如何，而主要是因为自己的分别恶念。现实生活中，一个男人对一个女人感到悦意，或觉得与对方相投时，就会由彼此的接触而生起欢喜心，这种贪爱欢喜的生因，并不是因对方相貌美妙，而主要是依各自的习性。比如说黑人中的男人会喜欢黑种女人，鼻梁低的男人喜欢同类的女人，各以习气而选择不同异性为生贪境；甚至在犬、马等旁生中也会如此，只贪爱各自同类中的异性。而这些所谓的贪爱境，是不是真的很美呢？事实并不是这样。一些东方国家的人刚刚见到西方人时，觉得金发碧眼白皮肤极难看，然而在西方国家生活了几年后，便渐渐发生了改变，有些东方人开始觉得金发碧眼的女人好看了，对这些原先觉得丑恶的异性也会生起贪爱。这种贪欲是欲界众生所共有的恶习，而在观察下，其实外境中并无真实可贪爱的对境。因此，当斥责追问凡夫的恶分别念，你到底为什么而贪著并不存在的美妙外境呢？你为什么还要随顺那颠倒恶习而编织轮回网呢？

譬如说，以前有两个罗刹各娶有罗刹女为妻子，一天那两个罗刹在一处闲聊，各自夸谈自己的妻子如何如何美貌，结果为谁的妻子更好看而争吵起来，没办法得出结论。然后两个罗刹找到附近的一名比丘，让他评论

谁的妻子更美，那位比丘想了想，告诉说：“对你来说，你的妻子非常好；对他来说，他的妻子非常好。”同样，对每一个有贪爱对象的众生来说，各自悦意的对象，只是他自己的分别念认为可爱，而别人并不一定会如是看待。只有情人眼里才有“西施”，外境并无真正引发贪心的美色，藏族古人说：“山再高，也有鸟不愿飞（山以高为胜），人再美，也有人不愿处。”若外界有美境真实存在，那对此为何不是人人都生贪心呢？

辛二、不应以美色难得而生贪：

问曰：美貌悦意的女人非常难得，如果得到了那不是很稀有吗？所以应当对她生贪爱。

汝得端正女，原为众人共，
获彼汝觉奇，此奇实非有。

你现在所得到的面貌端正之女，原先是众人所共有的，获得这样的众所共女，你觉得稀有难得，这种稀奇实际上是不应有的。

美貌悦意的女人，实际上并不是稀有难得之珍物。你得到一个美艳的女人时，应知在没有得到她之前，她是许多人所共有的，就像路上所丢失的物品一样，谁人都可以捡为己用。在你得到之后，她也不是你个人所独享的，她的姿色眼神、语音香味等等，你所贪爱她的一切都可以为很多人共用。古人说：“女人如水，谁都可享用。”所以，在得到这样众人皆可共有的女人时，你如果觉得稀有难得，觉得很稀奇而深生爱著，那是极为愚痴的颠倒执著，极不应该。众人共可享有的女人，得到她实际上没有任何稀奇，也没有可以特别贪爱的理

由，而且得到她之后，你的痛苦无疑又要开始增长了。月称菩萨说：“对这些如同丢失在路上的财物一样的女人，你通过百般辛苦而获得，有智慧的人谁会认为是稀有呢？”

譬如说，以前恰西国王得到了一个女人，其容貌非常妖冶，国王觉得非常稀有而对她深生贪恋，异常地宠幸。实际上这个女人原来是一个妓女，是众多男人所共用的贱种女人，并非什么稀有难得之物，而且在国王得到之后，已习惯于朝秦暮楚的妓女，没有任何可靠性。仁达瓦大师也说：女人恒时贪求男人，只要是好看的男人，她肯定愿意与他相好。所以，认为美色难得而生贪爱的愚人，当知美色是世间众人所共用之物，实际上并非稀奇难得，故应断除贪爱。

辛三、（破贪爱有德相之女）分二：一、不应贪爱有德女；二、生贪与否不一定在于有德。

壬一、不应贪爱有德女：

问曰：虽然不应贪爱女人，但是有些女人具足禀性善良、品行端正等德相，对这样的女人难道不可以爱著吗？

具德则觉爱，相违则生嗔，
不决定住故，前后何者实。

若见女人具足德相则觉得可爱，而对有与德相违之过失者则生嗔恨，然而一个人相续中的功德过失不会决定安住，那么前后功过何者为实呢？

一个女人具足善良等德相时，如果因此而觉得她可以贪爱，那么当她有嫉妒、放荡等种种过失时，也就会觉得她可恶。然而世间凡夫众生，各自相续中的功德过

失不会决定安住，比如说，一个人具足财富、美貌、正直等功德，但是反过来观察，她作为凡夫又会具有种种过失，如贪心大、傲慢等，此时你是应嗔恨厌恶她还是贪爱喜欢她呢？如果只取功德不取过失而对她生贪爱欢喜，或只取过失不取功德而对她生嗔恨厌恶，都是不应理的。而贪爱喜欢与嗔恨厌恶是相违的法，二者也不可能同时存在，月称菩萨说：如果因对方具足德相而应生贪心，那么对方也具足过失的缘故，也应对她生嗔心。所以，认为女人具有德相而应贪爱者，其理由无法成立。在一个凡夫女人相续中，功德与过失都会存在，那么你应执前者功德为实而生贪爱，还是应执后者过失为实而生嗔恨呢？

譬如说，有些人特别喜欢受用美食佳肴，但是不喜欢上厕所，这种态度肯定不合理。按客观规律，一个人吃得多，上厕所也会多，这是一件事物必具的正反两个方面，人们不可能有仅选择一方面的力量。同样，一个凡夫女人既会有功德的一方面，也会有过失的一方面，你不可能只选择她有功德的部分生贪爱，而不嗔恨她的过失。另有譬喻说，有人喜欢到朋友家里看他家那座很精致的厕所，但是到了厕所里，闻到里面的味道时，就不喜欢了。同样，一个女人有其贤善光彩的一面，也有其丑恶阴暗的一面，如果喜欢她那贤善的一面，也必然会为阴暗的那部分而生厌恶。所以，当认清凡夫相续中，德与过皆有存在，自己切不可因见德相而对异性生贪爱。

壬二、生贪与否不一定在于有德：

问曰：虽然对有过失的女人应生嗔，但是对具有德相的女人，只见其贤善可爱的德相，而不见其他，以此为因，难道不是会自然生贪爱吗？

愚夫起贪欲，非唯具德者，
无因生贪者，其灭岂从因。

愚夫生起贪欲的对境，不唯是具有德相者；无因就生起贪爱者，其不生贪爱难道是因为不具德相吗？

有些人认为虽然见到了女人的过失应该生嗔，而如果只现见女人有德相，那么生贪爱也是合乎自然，是应理的。然而在实际中，愚昧无知的世人对异性生贪爱与否，并不一定是以对方具德与否而决定。比如说可以现见一些人喜欢屠夫、猎人、妓女等，这些人肯定不具足贤善的德相；还有一些人喜欢什么梦中情人之类，莫名其妙的什么理由也没有，就对某人深生贪爱。再说，如果真的以德相为生贪因，那么凡夫的身体，唯是不净物堆聚，哪儿有真正的德相呢？所以，从实际中观察，世人的贪爱因缘无有一定标准，对境无有德相而生贪爱者，也是随处都有的现象，而对异性不生贪爱，也不见得是对方不具德相的原因。根登群培大师说过：“人心是反复无定的，有时候看到丑陋的老妇也要生贪心，有时候看到天女也不会生贪心。”不知取舍也不知羞惭的男人，只会随顺迷乱的贪欲心而转，而不会顾及德相具足与否，有时对丑妇也会生贪心，而有时不生贪心，其原因也不是因对方不具德相。月称菩萨说：愚笨的人根本不会观察功德与过失，而百般贪求女人，这种方式实际上是极为愚痴的行为。



譬如说，以前有一个婆罗门女，由于她是一个石女，结果被村落中的男人撵出村外。她走的时候特别痛苦，悲泣不止，别的女人问："你为什么要哭，是不是为离开我们而痛苦？"她回答："不是，你们能享受交合的乐受，我却从来没有享受过，我是为此而悲泣。"同样，世人贪著异性，其实如同石女一样，唯是为交合的乐受而贪求，而对境具足德相与否，并非是生贪与否的主因。故有智者，当详察内心的分别妄念，不为遮盖贪欲丑相的种种假象所蒙蔽，而直断贪爱烦恼之根！

辛四、不应对深爱自己的女人生贪：

问曰：有些女人特别爱自己的男人，甚至在丈夫死后能自杀殉情，对这样忠情于己的女人，难道不可以爱著吗？

若时未知他，尔时爱其夫，
妇女如恶症，常应防外缘。

如果没有了知与其他男人交合的乐受，那时才会爱著她的丈夫，所以妇女像恶症一样极易感染，应该恒常防止她与其他男子的外缘接触。

三界凡夫心思毫无稳定性可言，尤其是一般的凡夫女人，她们对男人的爱著情感极易动摇。女人对丈夫，只是在她们刚刚与之相好，没有外遇、没有感受与其他男人作不净行的乐受之前，才会有所谓的忠情，而一旦有了与他人接触的乐受时，那时对自己的男人一点也不会在乎，立即舍弃如敝屣。那些能为丈夫死亡而殉情的女人，只有在她们尚未与别的男人接触时，才会有这种迷乱的自绝之心，否则，不管丈夫死也好病也好，她是

毫不在乎的。因此说一般凡夫女人，就像恶症一样，极易为外缘所感染而变质发作。所谓恶症，指极易感染发作的病症，比如说一些遭魔而经常发狂者，这种疯病暂时没有发作时，病人很正常，但是若有地水火风的不合，或者在下午遇到客人等外缘（藏地习俗认为下午容易带来鬼神），疯病立即会发作。因而对这种病人，必须极为细致地防护他与外缘接触。同样，一般心意不稳固的女人，如果与外面的男人有接触，很容易被外缘动摇，引发炽烈的贪欲恶症，变得放荡起来，而不再忠于自己的丈夫，所以必须恒常防止她接触别的男人外缘。月称菩萨说：女人的贪心一直随着别人，一旦感受到与他人交合的乐受时，对自己丈夫的贪心就会渐渐减少，所以凡夫女人没有可靠的感情可言。

譬如说，以前有一对婆罗门夫妇，开始时感情不错，周围一些男人故意去找婆罗门妻子调笑时，她立即回到丈夫身边，说自己很讨厌那些人，以后他们再来闹的时候，自己会立刻喊叫，让丈夫听到后迅速来解围。但日子稍久，她与那些男人勾搭上了，受到了与他人作不净行的乐受，自此以后，她经常花言巧语地欺骗丈夫，偷偷地跑出去与其他男人鬼混。后来她丈夫知道了这些消息，又想起她以前所说的话，内心因此明白了女人所谓的爱恋情感，其实极不可靠，极易因他缘而改变，由此而生起极大厌离心。

在藏地也有一个譬喻，以前有一对年轻的夫妇，丈夫突然患急症死了，那位女人当时非常悲痛，想自杀殉情，周围的人百般劝慰，日夜守护着她。到她家念超度

仪轨的小僧人也想："这个女人恐怕会伤心坏的！"可是，没等四十九天的度亡经念完，那位女人已与一个男人好上了，天天有说有笑，满面春风，伤心的表情丝毫都没有了，那位小僧人不由得想："噢，这就是世人所谓的恩爱感情，多么无常！"认为有女人深爱着自己，而对女人生贪爱者，当知这只是一时的迷乱情感，一切都是无常的，当生厌离啊！

辛五、世规典籍中将须依女人是颠倒之说：

问曰：有些典籍中说，在年轻时依女人享受欲乐，这样做极为合理，也是有功德的，难道这些说法不应理吗？

壮年自所作，老时不乐彼，
如何解脱者，于彼不忧恼。

世人在壮年时所作的贪爱行为，到了老年时也不会再乐于这些恶行，而那些解脱者，又如何不对这些贪欲恶行忧恼呵斥呢？

外道典章所言须依女人之说，唯是堕于常断见之中的颠倒邪说，稍加观察，就会勘破其迷乱颠倒。如果依女人的欲乐享受，是真正值得追逐拥有的安乐，那么人们应时时贪求不舍，从小到老都不会厌离。可是现实中，人们在年轻时为了满足贪欲而追求女人，到了晚年时，也会觉得这些行为十分愚痴，极不应该。虽然到了晚年时，自己并没有断除贪习，但是再也不会乐于这方面的恶行，而且回忆起壮年时的疯狂行为，也会了知追逐贪欲既不如法，又为自己的人生带来了不少危害，因而往往生起悔恼。月称菩萨说：自己在年轻时被贪欲所迷惑

而造下的恶行，到了晚年时也会对之生起悔意。一个有人生经验的老人，都不会乐于贪爱恶行，更何况那些已彻断贪欲烦恼，得到了解脱的阿罗汉圣者，又怎么不会对贪欲忧恼呵斥呢？在解脱者看来，贪欲无异于毒蛇、火坑等令人恐怖之境，甚至危害更过于彼，是极应呵斥厌离的对境。由此观察那些须依女人的言语，无疑是极不应理、极为邪恶的说教。俄智仁波切以另一种方式解释说：老年人并没有断除贪欲，但他们也不会再对女人感兴趣；那么已断贪欲恶习的解脱者，也就更不会为贪欲而忧恼。凡夫人常常为贪爱异性的欲望烦恼所控制，内心常为贪欲扰乱而忧伤苦恼，而解脱者已断尽贪欲，所以再也不会为贪欲忧伤苦恼。由此而观，世俗典章中那些须依女人的观点极不应理，这些典章的作者已被无明贪欲毒酒所醉，才写出了这些疯狂颠倒的邪说。

譬如说，以前有一户人家，家中年轻的妇人听到外面正在举行一场戏会，她急急忙忙地想去看热闹，但是家中的小牛跟着跑了出来。于是她风急火燎地拿起绳子，也没观察就将小牛拴在一处，结果拴错了地方，她的公公问："你干什么，把小牛拴在我腰上？"那位妇人听到后，头脑清醒过来，知道了自己的错误，羞愧地想："我到底在干什么，怎么让喜欢看热闹的念头将自己弄糊涂了呢？"同样，世人在年轻时，往往会被贪欲冲昏头脑，做事不知观察取舍，到了晚年清醒过来后，自己也会为这些恶行而羞愧后悔。故有智者，当了知贪欲的过患，及世俗言教中的颠倒，为了今生及后世的安乐，应及早断除贪欲。



辛六、（不应贪爱女人的其他理由）分五：一、与女人相会的欲乐并非胜乐；二、贪爱女人不能随自主宰；三、若贪为乐即不应依女人；四、与女人相合之乐因非唯女人；五、明贪欲之过失。

壬一、与女人相会的欲乐并非胜乐：

问曰：对欲界的众生而言，依异性所生之乐是最大的快乐，为了这种快乐贪著女人又有何不应理呢？

不贪者无乐，非愚亦无贪，
若意常外驰，彼乐为何等。

不贪女色者缘女人不生安乐，不是愚者即有智者也无有贪爱。如果心意因贪求女人而经常向外散乱驰骋，那么这种安乐算是什么样的安乐呢？

与女人相会所生的乐受，并非真正的胜乐，也不值得贪求。如果这种欲乐是真实的安乐，那么任何人与异性相会时，都应生起乐受，可是实际上，对于不贪者与非愚者而言，接触女人并无乐感。所谓不贪者，指有些凡夫，如后世当生欲界乐变化天的人，依其福德善习，于接触女人时无有乐受，按《楞严经》所述："我无欲心，应汝行事，于横陈时，味如嚼蜡，命终之后，生越化地，如是一类，名乐变化天。"非愚者指那些具足智慧的人，他们已现见贪欲烦恼的过患，并依修持断除了非理妄执，对他们来说，即使与女人相会也不会生起有漏的安乐。所以贪爱女人，只是那些愚痴少福众生的恶习，他们以迷乱恶习执著依女人的乐受是最大快乐。有些男人甚至认为，如果为了得到女人，自己的生命都可以舍弃（生命诚可贵，爱情价更高），如果得不到女人，生活就没有价值等等，有各种各样的邪执。而依理观察，这些愚

人为了贪求女人，心思恒时向外散乱驰骋，时刻为得到女人而焦虑不安、魂不守舍，这种所谓的快乐，又能算是什么样的快乐呢？其实是以苦为乐的颠倒妄念。甲操杰大师解释此颂后两句为：贪著女人者，他的心往外散乱，始终不能悟入真实义，云何说彼是殊胜乐？另有注疏中释为：贪著女人者，心思恒常往外散乱，怎么会有快乐呢？

譬如说，曾经有一青年，对国王的公主生起了贪爱，他绞尽脑汁地想办法，最后买通了公主的一名侍女，通过她向公主表达了钟情。那位公主居然动了心，虽然她身边时常都有很多侍卫，但仍然想与那名青年约会，并让侍女告诉他等待。那位喜出望外的男子将房间打扫干净，准备了许多鲜花、花鬘、妙香等，然后一直在盼望与焦虑中等待。等到大约一年的时候，有一天那位青年男子的主人家里丢失了牛，让他出去寻找，那时公主刚好找到了机会，悄悄地让侍女带她到那位青年的房间里，可是等了一会，不见他的人影，只得扫兴回宫。那位青年回来后，得知这个消息，想到自己受了这么长的相思之苦，最终却无法满愿，不由得伤心欲绝。同样，世人为贪求女人要经受长时的痛苦煎熬，而其结果，却如贪爱公主的青年一样，只有苦上加苦，整个过程无有丝毫安乐可言。

在五浊兴盛的时代，众生的这种迷乱颠倒更为严重，因贪爱异性，许多人断送了自己今生与后世的安乐，陷入了彻底的疯狂之中。月称菩萨讲过一个公案，说有一名织布的年轻人，贪爱国王的公主，最后因无法满愿



而精神错乱。在现代社会中，类似现象就越来越多了，年轻人之中殉情自杀的事态也日趋严重。作为欲界众生，贪爱异性虽然是难免的烦恼，然而有头脑者，应当想想：难道生活的快乐，其唯一来源就是男女的相会，难道自己生命价值的实现必须依靠获得异性欲乐；这种欲乐到底有什么价值……无论出家在家者，若恒持颠倒的贪爱，不仅今生的安乐事业无法成就，而且后世的处境也唯有痛苦。沉迷于颠倒贪执的世人，应当详察此中过患，断除痛苦之因的贪欲。

壬二、贪爱女人不能随自主宰：

问曰：虽然在追逐与女人相会的过程中会有求不得等许多的痛苦，但是如果自己得到了女人，可以恒时摄持为己有，而依之享受安乐，因此，追求女人、摄持女人很有必要。

如汝常爱重，不能常与合，
属我非他有，此摄持何为。

如果你能恒常爱重女人，也不可能常时与她享受交合的快乐，因此，执著女人归属于我而非他人所有，这种摄持女人为己有的行为，又有什么用呢？

贪爱追逐女色，并非像凡夫想象的那样，可以随自己主宰而随时获得安乐，因此即使得到了女人，也没有必要摄持为己有而执著不舍，徒增烦恼痛苦。一个男人如果得到了所贪爱的女人，虽然他白天晚上都非常爱重她，然而他不可能与之恒常交合作乐，这是凡夫众生的能力所决定的。受用女人，很长时间才会偶尔有，而大部分时间，这个女人对他没有什么安乐可言，因此将女



人执为己有，时时摄持看护，甚至别人看一眼也不高兴，这种作法又有什么用呢？自己不能依之获得快乐，反而为她时时操心、忧虑、嫉妒、嗔恨等，不断感受痛苦，月称菩萨评价这种人说：“若自不享用，而执为自有，岂非愚者行。”自己不能享用，却执为己有而不舍，只会为自己带来痛苦，如是无义地增添自苦，难道不是愚者的行为吗？

譬如说，以前有一个婆罗门患有胃病导致消化不良，而他家中囤积了许多美味食品，但他一直贪执为自己所有，舍不得给别人吃，于是只能成天看着这些食品，唉声叹气地自增苦恼。贪爱女色者恒时摄护女人，其行为与此愚昧的婆罗门，实是无有差别。在大疏中有譬喻说，以前有一好色的国王，搜集了大量美女纳为嫔妃。但是，国王的贪欲能力毕竟有限，众多年轻的女人一直被关在后宫，连男人的面都见不到，非常苦闷。后来有一名比丘，到了王宫，了知众嫔妃的痛苦，便问：“国王，你征集如此多的女人，自己一一受用吗？”国王回答：“我受用不了。”比丘便以佛法开示国王，使他醒悟到：以嫉妒贪欲将这些女人摄为己有，不但无益，反而徒增苦恼恶业。于是国王将众多女人放回民间，恢复了她们的自由，也减少了自己的苦恼。同样，我们每个凡夫的贪欲心“国王”，将众多贪欲分别念的“美女”与外境的女人摄持不舍，这种做法与譬喻中的国王毫无差别。自己应当遵循善知识的教导，将这些一一舍弃，以断尽自己的苦恼。

藏地也有一个譬喻，说往昔有一对夫妇，那位妇人

很不守本分，经常与其他男人做非法行，丈夫知道后便斥责她，可是那位妇人与他辩论说：“你要受用欲乐的时候，我也没有不满足你，除此之外，你还要我干什么呢？你没有能力时，我与别人作乐，都是为了欲乐，你难道不应该高兴吗？你这样嫉妒吝啬，又有什么用呢？”贪著女色者，当知依女人的欲乐不能随自己主宰，贪爱女人的痛苦，本来就够严重了，如果还要执女人为己有，就如无牙老狗守护骨头一样，只能增添痛苦而已。所以，有智者应追求真正的解脱安乐，将一切增添自苦的污秽欲乐贪执顿然抛弃。

壬三、若贪为乐即不应依女人：

问曰：虽然无法常时受用女色，但是世人常说，贪欲即是安乐，无有女人则得不到快乐，所以为保持安乐应贪爱女人。

若贪即是乐，妇女应无用，
未曾见有说，乐是所弃舍。

如果贪欲就是快乐，那么妇女应成无用，因为依女人而暂息贪欲，则快乐亦同时消失，但未曾见过有世人说：安乐是应该弃舍的。

有些愚痴颠倒者认为，贪欲即是世间最大的快乐，为此自己理所当然地要贪爱受用女人。然而分析他们的说法，其实是自相矛盾。如果贪欲即是安乐，那即不应受用女人，有贪欲即有安乐，那还需要女人干什么呢？你们认为贪欲与安乐是一体，那么凡夫众生皆有贪欲，以此不再需要依异性就自然有了欲乐。再说，如果贪欲即安乐，那么追求欲乐的男人，不应受用女人，若受用

女人，男人的贪欲当时即会得到满足而平息，贪欲被摧毁平息，也即安乐被摧毁，按世人的观点，这种作法显然是不应理的。世人从来没有说过“安乐应该舍弃”，而你们又说应该受用女人，那岂不是与此相互矛盾吗？

譬如说，以前有一个人身体发烧，又特别饥饿，后来他到了另外一个人的家里，在昏暗中看见了一缸水与一缸粉面状的东西，他想这肯定是很好吃的炒面，便将水与“炒面”和在一起，饱餐了一顿。结果他的饥饿平息了，但高烧也开始退了，他想：“啊，这肯定有问题，灰土是退烧的，难道我吃的是灰土？”仔细检查，果然是灰土，不是炒面，于是内心生起了很大的厌悔，后来看见饮食，自己一点兴趣也没有。这个譬喻，大疏中没有对应阐述其喻义，字句也难懂。然大致对应颂意可理解为：发高烧且饥饿的求食品者，喻世间有强烈贪欲热恼的追求欲乐者；求受用食品之乐者，因昏暗将非食品执为食品而受用，结果摧坏了后来的受用食品之念，喻追求欲乐者，因痴暗将非安乐的女人执为安乐而受用，结果摧坏了求安乐之贪欲。因此，有智者应了知，女人并非真正的安乐因，若想求得真正的安乐而依女人，那决定是愚者的行为。

壬四、与女人相合之乐因非唯女人：

问曰：不管怎么说，与女人相合即可得到安乐，所以女人是安乐之因，作为求世间安乐者，理应贪爱女人。

虽与妇相合，乐从余缘生，
非愚孰妄执，唯妇为乐因。

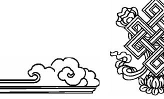
虽然与妇人相合会有乐受，但这些乐受是从其余因



缘生起，若不是愚者，谁会迷妄地计执，只有妇人是唯一的乐因呢？

世人共谓与女人相合，即有安乐生起，以此而认为女人是唯一的乐因，应该贪爱。然而这只是不明事理的愚痴妄计，事实上与女人交合中所得到的乐受，其生起之主因并非是女人，而是心相续中的贪欲习气与非理作意，女人只是此中无足轻重的一个助缘，如果没有非理作意，则绝不会有这种迷乱的乐受生起。从推理上言，如果没有贪欲习气与非理作意，那么对本来不净的女身、本来无实的虚幻感受等等，又怎么会有颠倒贪执呢？以现量从实际中观察，也可成立上述观点：如修成了不净观的行者，即使接触女人，也只有厌恶苦受，而不会有乐受；大疏中说，有些持戒圆满清净者恒时摄心不散，虽然有女人与他相合，而他并无乐受；在律藏中，也记载着一些类似的公案，如未生怨王对阿罗汉妙贤比丘尼施以强暴，而妙贤比丘尼当时非常痛苦，并无乐受，以此佛说她未失毁根本戒等。以上通过比量现量观察，完全可以了知，乐受之因绝不仅仅为女人，非理作意与贪欲习气才是生起不净行乐受的主因。

譬如说，以前一个人想让身体轻爽，便叫仆人准备了火、水、澡盆、毛巾、涂身油等洗澡的用品，全部准备好之后，他认为涂上油身体便会舒服，便只要了涂身油。同样，愚人不知相合之乐，是依众多因缘而生，而只执著其中的女人为唯一的乐因。月称论师说："智者应了知，具众因缘后，繁生彼安乐，愚者不了知，执一非应理。"有智者当知，自相续中的非理作意会导致对




女人的颠倒执著，不愿受蒙蔽者，当力断此恶分别念。

壬五、明贪欲之过失：

问曰：如果贪欲非乐因，那么世间男人数数追求女人又怎么会有安乐生起呢？因此，可了知依贪欲一定能得真实安乐。

贪蔽如搔癞，不见欲过失，
离欲者则见，贪苦如癞者。

贪者为贪欲障蔽就如同患癞病者搔痒，不见欲乐的过失；而远离了贪欲的圣者，则能现见有情贪爱之苦如同患癞病的人一样。

世人对女人追逐不舍，并不能由此证明贪爱女人是真正的安乐因。世间那些贪爱女人者，其自心智慧已被贪欲烦恼的无明黑云所遮障，因而见不到事物真相。本来贪爱女人追逐欲乐是堕轮回的恶因，有着种种过患，其本身是一种痛苦，然而愚者根本见不到过患苦恼，反而执著为安乐，这种人就像患癞病者执搔痒为安乐一样。患癞病（即麻风病）者全身皮肤都会溃烂化脓，本来非常痛苦，但是病者因觉得溃烂的伤口非常痒，所以忍不住要搔抓，在抓痒时病者会觉得有安乐生起，可是伤口越抓挠，以后会溃烂得越厉害，为患者带来更大的痛苦，而患者为搔痒安乐所蔽，为了暂时的快乐，根本不顾其后果。贪欲者执著与女人相会的欲乐，其实与癞者执著搔痒为安乐一样，虽然欲乐本身是一种痛苦，而且会为将来带来更大的痛苦，但为贪欲痴暗所蔽，他们根本不知欲乐之苦，也不顾将来的果报。而那些已断除贪欲烦恼的智者，如阿罗汉圣者们，他们以无垢智慧，能现见



贪欲过患，在圣者眼里，贪欲炽盛的世人与癞者一样，是病情十分严重的病人，将贪欲煎熬的大苦恼执为安乐，实属愚痴可怜。

譬如说，有些人喜欢赌博，有些人喜欢酗酒，赌博、酗酒本身就是一种苦恼的行为，既损钱财又伤身体，而且也是更大痛苦的因，但是当事者却认为很安乐，觉得很有意义。同样，贪欲者爱著女人，其爱欲本身即是痛苦及痛苦因，而沉迷于其中者却认为是乐，值得追逐执爱。在有智慧者看来，这些愚人是多么的可怜可悲！龙树菩萨说过："癞虫穿已痛，求安就火边，止息无由免，耽欲亦同然"。"由欲作无利，譬如兼博果。"耽执欲乐者如同癞病者以烤火求息痛苦一样，结果越来越痛；欲乐本身也如同兼博果，初尝似有甜味，结果却是会毒发身亡。月称菩萨在大疏中总结云："有如猪狗等，乐于不净粪，愚者贪欲乐，智者谁喜彼？"贪著欲乐者，实如猪狗喜欢不净粪一样，有智者谁会对彼生欢喜心呢？

庚二、（破现见身不净而生贪爱）分六：一、为贪女人之娇媚而忍轻贱不应理；二、因贪女人者会生嫉妒而执女人为乐不应理；三、不应明知女身不净而起贪爱；四、不应说无有过失而不能呵毁；五、破耽著女身为净；六、破执身为净的其他理由。

辛一、为贪女人之娇媚而忍轻贱不应理：

问曰：追求女人虽然有痛苦，但是她有娇媚可爱的身姿，依之能获得安乐，所以即使她对追求者有唾骂等动作，也应忍受。

无怙饥所迫，饥时所动作，
贪者遇女时，动作亦如是。

无有依怙的人为饥饿所迫，乞食充饥时会忍受轻贱羞辱而做出谄媚的动作；贪爱女人者遇到女人时，所做动作也是同样的。

贪欲者执女人之娇媚身态为乐，而认为忍受女人对他的轻贱行为也值得，这种颠倒执计极其愚昧。为贪欲所系缚，为得到欲乐而不得不忍受轻贱，这种忍受又有何价值呢？这种作为与那些无有依怙的穷人乞食一样，为了解决肚中的饥饿，那些无有依怙的人，不得不向人们乞讨，或为富人做事以换来食品。那时富人无论怎样谩骂、侮辱甚至殴打，那些可怜人也得忍受，做出谄媚讨好动作，以便求得一碗残羹剩饭。而贪欲者，在女人面前的讨好动作也是如此，为了求得可怜的欲乐解决苦恼，而不顾羞耻，做出种种谄媚行为，这种行为并非因女人是真正的乐因而生起。为了短暂而虚妄的满足出卖自己，这种行为绝不应视为合理，藏族的民谚也说："不应为一时之淫乐，做一生之奴仆。"在智者眼中，这些贪欲者无疑是极为愚痴，是极可悲愍的对象。

譬如说，有些关在监狱中的人，为干渴所逼，将牛粪水也作为饮料，其原因是它能给自己解决渴恼，而并非因它是真正的甘美饮料。贪欲者皆是为贪欲烦恼所系缚的囚犯，在欲爱苦恼逼迫下，对女人的不净及轻贱也甘心忍受，而视其娇媚为解除苦恼的方便，其实这并非真正的安乐。大疏中说："一般有智慧的人，听到愚者受女人轻贱，心里即会生起厌离与悲愍，从此不愿再依止女人。"而世间众生，如果稍微淡薄贪欲遮障，对此完全能够醒悟，故有志者，当力断贪欲！



辛二、因贪女人者会生嫉妒而执女人为乐不应理：

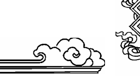
问曰：如果女人非真实的乐因，那怎么会有人因贪爱女人而嫉妒其他人呢？由此事实可证明女人是真实的乐因，应该贪爱。

有由骄傲故，于厕亦生著，
有者贪其妇，于他起嫉心。

有些富人由于骄傲的原因，对厕所也会生起执著，同样有些人因贪爱自己的妇人，对别人也会生起嫉妒心。

贪爱女人者，如果见到其他男人与自己所贪的女人说话接触，他立即会生嫉妒嗔恨，这种嫉妒烦恼并非因女人是真正的乐因而起，而是一种迷乱颠倒妄计。就像有些富贵者，以具足丰厚的资财受用而十分骄傲，因为骄傲，他认为自己所有一切都很了不起，甚至对厕所也会生起执著。厕所本来是不净室，没有可贪的价值，但是在烦恼催动下，他会执著为自己特有的财产，而不让别人使用。同样，因贪爱女人而嫉妒他人者，其实与傲慢的富人贪执厕所一样，唯是愚痴烦恼所使。女身其实与厕所无有区别，里面装的全是不净物，没有任何可贪之处，可是愚人被贪欲烦恼所转，执著不净女身为己所有，如果别的男人与她有接触，内心就觉得他在侵害自己私有财产一般，立刻生起嫉妒嗔恨烦恼。仔细分析，嫉妒烦恼并非因女人是真正的乐因而生起，而是因贪欲者的愚痴傲慢烦恼引发。因此，怎么能以有人因女人而生嫉妒的现象，推论出女人是真实可贪之乐因的结论呢？






譬如说，以前有一个国王，非常傲慢，他认为自己无论在哪方面，都超人一等，以此愚痴傲慢烦恼，他对下属喝水也要生起嫉妒。水虽然不是可贪执之物，但他认为如果别人也喝水，岂不是跟自己平等了，因此他命令臣民不许饮水。同样，贪爱女人者因贪欲烦恼，虽然女人不是真正可贪爱的安乐处，然而他仍然会对别人生嫉妒烦恼。在智者看来，这无疑是极为荒唐的执著，所以月称菩萨言："女身如厕所，充满不净器，是故诸智者，不应贪重彼。"诸人应如教而行。

辛三、不应明知女身不净而起贪爱：

问曰：女身虽然不净，然依靠她能生起安乐，所以为追求安乐而贪爱她，难道不应理吗？

于不净起痴，起嗔较应理，
于彼起贪爱，毕竟不应理。

于不净物女身生起愚痴或生起嗔恨心比较合理，但对她生起贪爱，毕竟是不合道理的。

从里到外分析女身，其实她是由三十二种不净物组成。对这样的不净物，如果没有了知，像那些成天浑浑噩噩的凡夫，为深厚无明愚痴所蔽，对身体不净一点也不了解，只有一种无记的愚痴，这也情有可原，因为没有观察不知道真相，所以对女身既不生嗔恨，也不生贪心，这种态度还算比较合理。然后，若对不净女身生起嗔心，嫌其臭秽，恨其为自己带来苦恼，这种态度也是合理的。但是，如果明知女身不净，还要生起贪爱，这种态度无论怎样分析，也是极不合理，是很难让人理解的迷乱执著。





譬如说，有人在晚上走路，踩在不净粪堆上，开始他没发觉是不净粪，什么也没想就继续走，对凡夫来说，这当然是合理的反应态度。过了一会，他闻到了臭味，知道自己踩上了不净粪，于是大发嗔恼，对不净粪堆十分气愤。但是后来，他又对不净粪生起了贪心，觉得自己踩上了不净粪很安乐。旁人问他："你为什么踩在不净粪上呢？""因为天黑我看不见。""那你为什么起嗔心呢？""因为是臭秽的不净粪，不知不觉踩上了，多脏啊，所以要生嗔恨。""那你后来，又为什么对它生贪心呢？"那个人被问得张口结舌，没办法回答。同样，世人对女身不净物，因无明痴暗，不了知其不净本性，而生起痴心，后因了知其不净及有害性，而生嗔恼厌恶，这两种反应都比较合理。可是已知不净，还要对女身生贪心，这种态度，又怎么会合乎道理呢？月称菩萨呵斥说："不应贪女色，何况嗅闻彼，若人贪此等，呜呼太愚痴！"

辛四、不应说无有过失而不能呵毁：

问曰：虽然身体不净，但以世俗层次而言，女人并没有不净过失，如世间人公认：婆罗门比其他阶层的人清净，而女人比诸人更洁净。所以不应呵毁女人。

除人不净器，尚为所应呵，
不净所从出，何不思呵毁。

除了疯狂者以外，常人于不净器尚认为是应该呵斥厌恶的对象，那么对不净物出生之处的身体，有什么理由不思呵毁呢？

即使从世俗层次而言，女人亦不是不应呵毁的对

境，而世间认为女人比其他人清净，只是世人的邪执。颂词中的"除人"，有三种不同解释，甲操杰大师与堪布阿琼释为"除了疯狂者以外的人"，仁达瓦大师释为"不了知身体不净的人"，俄巴活佛释为"除了人身体以外的"；而在大疏中，意义不是很明显，从字句上看三种解释方法都可以。不论是除疯狂者以外的正常人，或者那些不了知身体不净的人，对那些盛不净粪的器皿，如大小便桶，都会认为很不干净，是应该厌恶呵毁的物品。世人对这些人体以外的不净器如是反感厌恶，其原因当然是这些器皿盛过不净物，既然如是，按道理对不净物的出生之处，更应生起厌烦呵毁。而只要是正常人，谁都会知道，大小便桶里的不净物，其来源即是人们的身体，身体其实是一个恒时产生粪秽的器皿，所以谁能认为这样产生不净粪的器皿是洁净可爱之物呢？对盛装不净粪的器皿，人们尚认为应该厌恶呵毁，那么对不净粪的产生处，又有什么理由认为不应呵毁呢？大疏中说：世人所贪爱的身体不管是男身、女身，其实都是不净器，愚笨者不知身体即是不净粪秽之源，还以为只有外面的不净器才应呵毁，而身体是洁净可爱之物，这是何其愚痴的分别妄执！

譬如说，以前有一富人，家中有一名仆女，为他打扫卫生。因仆女颇具姿色，许多男人都贪爱着她，也乐于受用她；有一次，这些男人见她端着马桶，觉得非常臭秽，都远远地避开了她。其实，那些男人所厌恶的不净臭秽，全部是身体中流出来的，他们所贪爱的那位仆女，其身内也同样装满了这种不净物，而他们对二者一



厌一贪，实无有任何道理。世间一切贪爱女身或男身者，与此譬喻中的那些愚者，实无有任何差别。因此，有智者当认清此中真相，不应执粪秽之源的身体为净而生贪爱，理应与对待不净器一样，生起厌离与呵毁。

辛五、破耽著女身为净：

问曰：虽然女人身体中有一些不净物，但是也应有一些洁净可爱之处，因为世间男人都觉得女人的身体很可爱，能使自己生起欢喜心，如果没有洁净处，那怎么会生欢喜心呢？

若一切净物，后触成不净，
智人谁能说，彼中有净性。

如果一切原先为洁净的物品，后来与身体接触，变成了不净，那么有智慧的人，谁能说这种身体中有清净性质呢？

凡夫的身体，唯是不净物堆聚，此中毫无洁净可言。从日常中观察，那些世人共称为洁净的物品，如鲜花、檀香、沉香、丝绸衣饰等，若佩戴在身体上，这些物品立即会染上污垢，用不了多久，就成为人们见而生厌的不净物；还有种种精美的食品、饮料，一旦进入身体，也即刻会变成秽物，如《入菩萨行》中所言：“宜人冰片等，米饭或菜蔬，食已复排出，大地亦染污。”因此有智慧的人，谁能说这样的身体具洁净性质呢？世间男人对女身百般贪爱，只是因他们愚痴无知，随顺贪欲恶习而致，而非因女身真正存有洁净可爱之处。若稍具理智的人，通过这些观察，即可现量了知身体是一个不净器，从头到脚都在恒时向外排泄着不净，这种不净器中，

实无有任何洁净性可言。

譬如说，恒河水非常清澈甜美，印度人都说恒河水是具有八功德的圣水，然而当它流入大海，与海水相融，原来的甘甜味道即会全然消失，变成又咸又苦涩的海水。因此，有头脑者都会明白海水不会具有甜味，而唯有咸苦涩的味道。同样，任何一种干净的物品，若进入身体或与身体相触，即会变成不净，那么有理智者，理应也明了身体唯是不净之物，绝无洁净性存在。又譬如说，美丽洁净的莲花，若佩带在女人身上，很快就会变色，被汗腻所污染，由此观察，理应明了身体的不净本质。凡夫对女身生贪爱，并非不见这些事实，也并非真正见到了女身有洁净可爱性，唯是因贪欲蒙蔽，而恒生愚痴颠倒执著。因此，若求出离者，当反复思维善知识的教言，了知身体真实面目，以此定能渐渐淡薄贪欲。

辛六、（破执身为净的其他理由）分三：一、破见身骄慢故执身为净；二、破现见涤身不净则执身为净；三、破见有苦行仙人亲近女身故女身非所应离。

壬一、破见身骄慢故执身为净：

问曰：身体应该是干净的，因为现见有许多人为自己的身体而骄傲。

有唯住秽室，无秽则不住，
于彼不净虫，愚故生骄傲。

胎生有情最初有身时，唯是住在母胎秽室中，若无有母胎不净血水等则不能存活，对这样的不净虫，因为愚痴才会执为洁净而生起骄傲。

从身体的来源观察，世人执身为净而生骄慢，无疑是极其愚痴可笑的邪执。“有”指胎生人道有情最初有

身时，于此胎儿阶段，人们无一例外地住在母胎中，母胎在生脏与熟脏之间，胎中充满着血水等不净物，胎儿住在其中，依其中的不净血水而养活长大。这个过程如同粪坑里的不净虫一样，住在不净之中，饮食也是不净物，若不依秽物则无法存活。所以从人类身体来源观察，完全可以说是不净虫，将这种不净虫执为清净而生骄傲，除了愚痴迷乱的原因外，实是无法找出其他理由，寂天菩萨也曾问：“粪便所生蛆，虽小尚不欲，云何汝反欲，垢生不净躯？”世人贪爱身体、装饰身体，如同为不净粪中爬出来的蛆虫打扮装饰，然后生起贪爱骄傲一样，只是疯狂者或愚者的举动，而绝非因身体洁净可爱才生起爱著骄傲。

譬如说，以前有一个男人，与一富人的妻子行邪淫，结果被发现，富人将他抓住后，扔进了一个大粪坑中。那个男人陷在粪坑中，无法爬出来，只有像蛆虫一样以不净粪维生，在粪坑中生活了很久。后来有一天下暴雨，粪坑被冲垮，他才侥幸逃了出来，亲人们为他又洗又涂抹香料，过了很长时间才将身上的臭气减轻。情况稍微好转了一些后，他上街去闲逛，不小心与一个身著破衣的乞丐挤触在一起，他认为衣衫被乞丐身上的衣服所沾染，于是大发嗔恼，骂乞丐将他洁净的身体弄脏了。其实，他自身刚刚从粪坑中出来，满肚子还是粪秽，如同不净蛆虫一般，对这种身体又有何理由执为洁净而骄傲呢？同样，凡夫执身为净而骄傲，与此愚人也无有差别。自身唯是从不净物中出来的不净虫，如果不是愚痴颠倒的邪执，又怎么会执身为净呢？月称菩萨说：智者当观

察身体的来源，或身体中所流出之物，依此而了知其本相。若能依教了知身体的不净本质，一定能有效地对治颠倒贪执。

壬二、破现见涤身不净则执身为净：

问曰：虽然身体有不净成分，但是依洗涤能消除这些垢秽，所以身体肯定是清净的。

> 随用何方便，身内不能净，
> 汝应勤净内，非如是净外。

任随用何种方便清洁体表，身内也不可能干净，你应勤奋地清净不净物之源的身体内部，而不应如是的只净除外表。

有人认为依洗涤方便，能将身体上的污垢除去，因而身体虽有不净，但这些不净可以分离，以此而可证实身体本质是干净的，此也是愚人的邪计。身体外表的不净，其来源是身体内部，不管人们用何种手段洗涤，虽然能净除体表的垢腻，然而身体内部，却无法干净。人体就像一个千疮百孔的不净粪桶，如果不消除内部的粪秽，只是清洁外表，不可能有干净之时，想将身体洗清净，应该将众秽之源的内部弄洁净，而不应只清洁外表。可是，人体十分紧密，皮层以下是一层层不净皮肉筋骨组成的胸腔腹腔，在腔内是五脏六腑，里面充满着不净粪秽。要清洗这些不净物，依一般凡夫人的能力无法做到，因此，怎么能以外表的垢秽可以暂时消除，而执身为净呢？

譬如说，以前有一个管理厕所的人，他觉得厕所应该干净，便忙忙碌碌地清扫洗涤，但不管怎么清扫洗涤，







臭烘烘的味道仍不断飘出来，而他也为此不断地劳碌。有人问他："你干什么？""我要把厕所弄干净。"那个人告诉他："你只在厕所外表打扫，肯定没办法使厕所干净，只有将里面的粪秽全部清除才行。"于是他想：里面怎么能弄干净呢？如果能干净，那就不是厕所了。同样，身体也是一个盛满不净粪的厕所，只清洗外表，不可能使之洁净，因身内永远无法干净。另有譬喻说，有两个豺狼在树下，刚好树上落下了一颗巴拉夏果。一个豺狼认为这是巴拉夏果，与树上结的果实一样；而另一个豺狼愚痴地认为这是巴拉夏果，树上结的是巴拉夏肉。同样，只执身外有不净，而身内清净者，与愚痴的豺狼执计树上果实为肉可贪，树下的果不是肉不可贪一样，唯是迷乱分别。有智者当记住月称菩萨所言："此身从出胎，皆为不净性，无法令彼净，如同不净粪！"

壬三、破见有苦行仙人亲近女身故女身非所应离：

问曰：世间有些清净的苦行仙人，都乐于亲近女身，由此可见女身必定会有功德，不应舍离。

若具污秽身，如癞非众同，
有秽如癞者，则为众所弃。

如果有污秽的身体，就会像麻风病患者，行止不与清净众人相同；有污秽则如同癞者，为清净众人所弃舍。

一些苦行仙人亲近女身，其原因是他们的本性也不清净，而并非女身清净，值得追求。那些亲近女色的苦行仙人，其所修并非正道，没有断除堕落世间恶趣之因的贪欲，其身心即不能转化，仍与普通凡夫一样，身体非常污秽，因此他们对本性与自己相同的女身，自然是

同类相求，不愿舍离。这就像麻风病人一样，很喜欢亲近那些遍体是脓血的麻风病人，而不会与清净无病的众人住在同一处；同样，女身污秽不净如同癞者一样，如果自身也污秽不净，那无疑很喜欢与她们亲近，而不愿与真正清净的众人住在一起。这个原因并非女身清净可贪，而只是因自己与她们同类，才会有如是举动。在清净天众与持明圣者前，世人因有种种不净物所成的身体，就像癞者一样，为彼等所厌弃。

譬如说，以前有一个国王，当时有婆罗门通过观察星相，告诉他几天后要下一场雨，如果有人喝了这些雨水，肯定会导致疯癫。几天后果然降下暴雨，整个国家的人都因此而发疯了，只有国王记住星相婆罗门的预言，没有喝雨水，因而保持了正常。但是，他的臣民见国王与他们不一样，便纷纷指责国王是疯子，在众人呵毁下，国王也渐渐觉得自己是疯子，最后他自己也喝了雨水，真的变成了疯子。同样，世人皆是执不净女身为净的疯子，有少数人稍有智慧，开始对此尚知为颠倒，生起了出离心而修习苦行，但不能步入正确的道路，最后为世俗习气所迫，也变成了执女身为净的疯子。又譬如，在一处海岛上，本地居民脖子上都长有肿瘤，若偶尔有外地人光顾该岛，本地居民见游客们脖子上无有颈瘤，都觉得很不庄严，纷纷嘲笑他们。同样，世人以长久串习贪欲颠倒计执，觉得不净身值得贪爱，若偶有清净无贪欲者出现，他们反而会认为清净者不正常，若不能以智慧坚持清净道者，慢慢也就会像那些堕落的苦行仙人一样，被世间人同化。因此有智者当认知，真理不



会以多数人不承认而变成非真理，自己遵循智者之道出离世俗时，世人不论怎样反对，自己亦应坚持。对身体不净应舍贪的观点，世人无论怎样辩驳，智者亦不应随顺，而应如月称菩萨所言：“若人无过失，世人应贪彼，以身有过故，智者远离彼。”

己三、破由香等严饰后执为净：

问曰：虽然女身不净，但依一些涂香、花鬘等装饰，不就可以变得香洁可爱吗？

如人肢残缺，假鼻生欢喜，
花等治不净，贪著亦如是。

就像有些身支残缺没有鼻子的人，对假鼻子也会生起欢喜执著；以花香等修治不净身，而后对其生贪著也是同样。

因女人身上有花鬘、香水，而对女身生贪爱者，如同残废人对他的假鼻子生爱著一样，非常愚痴可笑。有些身肢器官不全的人，比如说以某种因缘而缺少鼻子者，他会为残缺非常苦恼，但后来装上某种材料做的假鼻子，如果他以此而洋洋自得，那么旁人肯定会嘲笑他的愚昧：这只不过是假象而已，实际上你仍是残废者，有什么值得高兴骄傲呢？而身体本来不净，如同残废者本身有缺鼻之苦恼一样；如果以花鬘、香水衣饰等修治打扮，暂时遮住其表面秽垢，而其不净本质不能改变，就像缺鼻子者即使用黄金做假鼻子修治，也无法改变其残废本性。可是世人认为，不净身经花香等修治，即会变成香洁可爱之身，这种愚昧计执与残废者以假鼻子而骄傲的表现毫无差别，都是极不应理、极为愚痴的颠倒

执著。寂天菩萨说过：“若香属旃檀，身出乃异味，何以因异香，贪爱女身躯？”因异身之香，而贪爱不净之身，这种执著显然是极为愚痴的行为。月称菩萨呵斥这些愚人说：愚人极贪著，香花鬘所饰，污秽不净身。

譬如说，猫对酥油很喜欢，而不愿意吃无油的饭团。如果将酥油抹在它的鼻子上，然后再给它无油的食物，猫即会傻乎乎地认为这是很可口的油饭，而津津有味地吞食。同样，有些人虽然对遍体不净的身体不喜欢，然而通过香水、花鬘打扮后，即认为这是清净可爱的身体，由此而生贪著，这种贪执，实际上如同傻猫一样，非常愚痴。

己四、破于应当远离之贪境而执为净：

问曰：不管怎么说，世间男人于女人会恒常生起贪爱，因此可以推知女身决定是清净可贪爱的对境。

若处生离贪，彼不应名净，
决定为贪因，是事都非有。

如果于女身等对境会生起离贪，彼即不应称之为真正的洁净可贪之物，决定是生贪爱的因，这种事任何处都不会有。

有人认为女人、香花等，决定是清净可贪的对境，而实际上决定可贪的清净境，在世间任何处都不可能存在。比如说女身，一般凡夫男子逐之不舍，恒常要生贪爱；然而对那些已证悟圣谛的阿罗汉等圣者，或那些已成就不净观的行者，女身却是生起厌离之对境；或者在凡夫人中间，有些男人认为某个女人洁净可爱，而与这个女人有仇恨怨结的男人，对她见而生厌，根本不会生



起贪心。如果对女身会生起离贪，那怎么能称之为决定清净可爱境呢？再说，明察诸法名言实相的阿罗汉圣者，对女身决定会呵毁厌离，因此女身也绝不是清净之法。在整个世界上，决定是生贪因的对境，任何处都找不到，如果是决定引生贪爱的因，那么其本性即是清净可贪法，谁遇上都应生贪爱。而实际中，美女、鲜花、香料等并非人见人爱，而是有人喜欢有人不喜欢，愚者贪爱智者不贪爱。因此，可知女人无有清净可贪之性，如果执著女人等是清净可贪爱的对境而贪著不舍，这种只是愚人的邪执，不合乎道理。

譬如说，以前有位商主，将自己的女儿从小就送给了别人，以后多年没有见面。有一次他去城市的花园游览美景，见到一名容貌很美的女子，不由生起了猛烈贪心。这时有人告诉商主：“她是你的女儿，难道你不知道吗？”商主一问，果然是自己的女儿，贪心便立即消失无余。世人对女人生贪与否，主要是取决于自己内心对女人的认识如何，如果内心觉得美妙可爱，贪欲即刻会炽盛，如果内心觉得不可贪爱，贪欲即刻会远离。所以，智者当如理观察，彻了诸法的本性而断净执，作为欲界众生，对异性尤应了知其不净本质，如月称菩萨所言：“有人生贪心，有人不贪彼，是故生贪心，毕竟不成立。”

己五、观待名言于一事上容有四种不颠倒境：

问曰：无常等四种不颠倒，于一事物上容有还是不容有呢？

总于一事上，无常与不净，



苦性及无我，四性皆容有。

总之在同一事上，无常性与不净性，苦性及无我性，这四种性质都是容有的。

此颂总明无常、不净、苦、无我四种名言本性，在同一名言法中都是成立的。凡是世间有为法，皆有刹那迁流变化，故成立其无常本性；因有为皆无常，故可生起厌恼，成立其不净本性；因不净而厌离，故能作损恼，成立其苦性；因苦性无自在，故成立其无我性。以女人身体为例，首先她的身体刹那变灭而无有恒常，分分秒秒都在衰老变坏，所以她属无常；因为她是有漏无常法，无论如何保养、贪爱，最终也会显露出令人生厌离的本质，所以她有不净性；因为身体的不净令自他见而生厌，相续中受到损恼，所以她有苦性；因有损恼之苦，即于身体无有自在，不能随自己转而不受外缘牵制，无有这种自在的原因，所以她有无我性。其余任何一种有为法，也同样具足这四种本性，然而一般凡夫，不能了达名言法的这四种本性，反而生起执著，于同一事上生起常乐我净的四种颠倒。

譬如说，以前有人遇到了一个罗刹女，开始时他不知道她是罗刹女，反而生起贪爱，娶她为妻。然而因为她是不清净的罗刹女，那位男人与她生活时，受到了很多痛苦，而且她很不随顺，性格多变。后来他发现妻子是一个食人的罗刹女，不由生起了极大怖畏而逃离。同样，凡夫的身心五蕴，其实与罗刹女一样，具有无常、不净、苦、无我的本性，人们依之将不断受到痛苦；现在依善知识教言，明白了其本来面目，也应生起怖畏而

厌离。月称菩萨云："诸法皆无常，无常皆不净，不净皆痛苦，痛苦皆无我。"诸人当精勤观修，了知自他有情皆住于生死不净痛苦之中无有自在，堪布阿琼说：以上所说内容，应当在上师前专心听闻，听闻后应认识种种颠倒，产生对治的有执智慧（分别妙慧），依此精进修持，最后定能远离轮回痛苦，获得解脱。

第三品释终





第四品 明破我执方便品

戊四、（示于有漏法不应执为我及我所之门而断除我执颠倒之方便）分二：一、略明破我慢所执境之理；二、广释破我慢所执境之理。

此品所言之破我执，是以世俗方便法压伏我执现行的对治法，与本论第十品中所述的以胜义智慧断除我执种子的对治法不同。而且，本品多以国王为针对，来破析我执傲慢，因为在世间，一般国王的我执傲慢与我所执傲慢比平常人都要深厚一些。当然，每一个人其实也是自己领域内的小国王，对自己的地位、权力、资财、眷属等，都有我慢执著，因此，并非仅有国王才应破除我慢执著，每一个人都应以此法理调伏相续中的我慢烦恼。我慢是我见的一种现行烦恼执著，如认为自己具有权势、种姓高贵等而生起执著，按《俱舍论》的观点，我见与我慢是不同的心所法，二者有所差别。

己一、略明破我慢所执境之理：

我我所骄傲，世智者谁起，
以一切有情，诸境皆共故。

我与我所的骄傲，世间的智者谁会起呢？因为一切有情及诸器界外境，都是众生共业所感共同受用的，而非国王一人所有。

一般国王会特别自负，认为自己具足权威而生起我慢；又会认为自己拥有国土臣民，"普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"，以此而生起我所慢。这种骄傲执著是不应理的，即使是明白世俗道理的世间智

者，也不会对此生起骄傲执著。因为所有情器世间都是众生共业所形成，也是共同享有之法，谁也没有道理执著为独自所拥有；每一个众生依业力出现在世间，依业报而享有自身一切，别人无法剥夺也无力完全占有他的身心相续，人们在各自业力因缘所成的环境里平等地生活着，因而国王凭什么道理认为他们都是自己所拥有的呢？还有外境国土等器物，是众生共业感召，也是共同受用的外境，比如说森林、河流等，人、旁生等都在自在地受用着，而并非国王独自所享用之境。

譬如说，一位演员扮演国王，正在表演时，他认为："啊，我是大国王，这一切土地、臣民都是我的……"然后生起骄傲，这种骄傲无疑不合理，因为这一切都是暂时而虚假的现象，他现在演国王，下一场也许会演一个奴仆，而不可能长期固定演一个角色。同样，在六道轮回的"戏剧"中，每一个众生演员都在随业力导演的安排而变换着角色，有时候演国王，有时候在演昆虫，如果因暂时扮演国王而生骄傲，这种我慢肯定是愚痴之举。月称菩萨说："权财等圆满，皆由德所生，故世随业转，智者勿起慢。"有智者应如是了知，一切世间圆满皆随往昔之福德因缘而生，故不应对暂时的权势等盛事生起我慢执著。

己二、（广释破我慢所执境之理）分三：一、破由权势而生骄傲；二、破由种姓而骄傲；三、明远离恶行的其他方便。

庚一、（破由权势而生骄傲）分五：一、断除五种因所生的骄傲；二、不应由王位而生骄傲；三、应明辨



法及非法；四、对国王应生厌离；五、不应贪著王位的威名。

辛一、（断除五种因所生的骄傲）分五：一、不应对由仆使假立之王名起骄傲；二、不应以施收财物有权而生骄傲；三、不应以受用诸欲境而生骄傲；四、不应由是世间的保护者而生骄傲；五、不应由保护众生为有福德者而生骄傲。

壬一、不应对由仆使假立之王名起骄傲：

问曰：国王对世间事业有权势做出决定，难道这不是应该骄傲之处吗？

六分雇公仆，汝有何所骄，
随所负责任，要待他授给。

"王"只是众人以六分之一稻谷雇佣的公仆，你有什么值得骄傲呢？王的权位要随着所负担的责任才有，而且要观待他人授给。

所谓"王"，并非是有权力决定一切世间事业的主人，而只是众人授权负责做事的公仆，所以不应由王位而骄傲。按古印度历史所载：在劫初时，人们自在享用着大地上自然生长的香稻，但后来福德渐衰，出现了一些盗窃香稻的现象；于是，人们共同商议雇人看守香稻、处罚盗贼等，并给他支付所看守香稻中的六分之一作为工资，这个被雇佣的人，人们名之为"王"。所以"王"实际上是众人的公仆，这种仆人名位又有什么值得骄傲呢？再说国王的权力，只不过是随着他所负担的责任才有。比如说看守稻谷的"王"，他有权力处罚盗贼、平息争议等，而这种权力的前提，是必须负责保护好众人的稻谷，如果他不负担这项重任，其权力肯定不会有。

而且他所拥有的权力，也要众人商议，大家对他信任后才会授给，他自己只有服从众人使唤，努力工作，才能得到工作岗位。这就像现在西方国家民主选举的总统，他必须负担为公民谋求福利的责任，待公民投票选举而授给权力；他如果不能令公众满意，不随公众意愿好好工作，马上就要受弹劾，被罢免下台。因此，王权只是一种公仆的权利，不应作为生骄傲的因。

譬如说，有一大户人家雇佣一个仆人，授权他管理财务、建筑等各项事务，仆人对这些事务，必须忠心耿耿地去做，如果不能令主人满意，那么权力立即会被收回去。处在这种地位，仆人当然不应以自己暂时的权力而骄傲。同样，国王也只是公众的仆人，是公众授权做事的奴仆，实无有任何可生骄傲之处。月称菩萨说："若有主事权，则可生我慢，六分雇佣故，不应起骄慢。"如果有人因此而生起我慢，其实是一种愚痴颠倒的表现，极不应理。诸有智者应明察自己的类似烦恼，切不应以暂时的权位而昏昏然地自命不凡。

壬二、不应以施收财物有权而生骄傲：

问曰：国王有布施财物及征收赋税的权力，难道这不是应生骄傲之处吗？

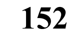
如佣得所得，思主为施者，
主给所应给，自矜为施主。

国王征收赋税就像佣人得到所应得的薪资，应思念主人是施者，主人在给予所应给的财物，而国王骄矜地以施主自视，是不应理的。

国王征收赋税布施发放钱财，也并非可引以为骄傲的权力，如果以此而骄傲，是不合理的愚痴行为。国王在向公众行使征收赋税的权利时，其实如同佣人得到报酬一样。从主人处得到所得的工资报酬后，佣人理应谦虚恭敬地对待主人，思念主人是施放活命资财者，对自己有很大恩德。同样，国王也是公众的仆人，他在得到公众施予的赋税资财时，理应对公众生起谦虚恭敬之心，没有任何理由为此而骄傲。而且，公众主人给予国王财物，就像给仆人发放所应给的工资报酬一样，这个过程是一个平等地交换。国王为公众辛辛苦苦地守护田地，管理各种事务，然后公众作为主人，也应该给予他所应得的六分之一财物，这是相互间早已商定好的合同，国王如果以此生起骄慢，反而认为自己是施主，有权力支配财物，这显然是愚痴可笑的行为。

譬如说，有一个奴仆为主人做事情，然后向主人要到了自己所应得的报酬。这时候，仆人不但不思念主人是施主，反而认为自己有权力支配主人的钱财，自己是施主，这种愚痴的奴仆无疑要遭到他人嘲笑，甚至要受到主人呵斥。同样，国王得到的只是自己为公众服务的佣资，如同佣人得到了所得的薪资，如果不思念主人是施者，反而认为自己有权力而生起骄傲，同样也是要受到嘲笑呵斥的行为。月称菩萨说："若施行持后，国王起骄慢，则彼平常人，也应起骄慢。"国王若为自己给眷属布施财物而起骄慢，则那些平民百姓，也应为自己给国王交纳赋税而骄慢，因为二者同样是在给予别人所应给的财产。所以，有智者不应以自己有施收财物的权力而生骄傲。







壬三、不应以受用诸欲境而生骄傲：

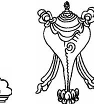
问曰：国王有权力受用常人无法得到的五欲境，所以应当骄傲。

余视为苦处，汝起颠倒念，
以他事存活，汝由何生喜。

其余人视为苦恼之处，而你生起安乐的颠倒念引以为骄傲，依靠给他人做事而存活，你有什么理由生欢喜呢？

在智者们看来，诸五欲境如同毒食、毒蛇及火坑一般，都是痛苦之境，是必须避开的险恶之处，可是不知因果取舍的国王，反而生起颠倒妄念，执著这些苦境为安乐境，如耽爱美酒、妇人、歌舞等。这些受用在世间智者看来，唯是衰损福报、消磨才志的恶因；而在明了因果规律的智者看来，受用这些欲境其实都是制造苦因，为自己的后世在制造火坑般的恶趣。而且，从一般道理上观察，国王的安乐富饶也不足以为骄，因为国王必须依靠为他人做事才可取得资财受用，自己必须依靠做公仆才可存活，此中其实有说不出的苦恼辛酸，因此你有什么理由欢喜骄傲呢？国王即使能依非法手段巧取豪夺，取得大量资财受用，而这些都是民众的血汗，国王如果肆无忌惮地掠夺挥霍，后世恶趣的痛苦报应，是无一能免的；而且在现世，这样的国王，也经常会遭到谴责、打击等，他会时刻为此而苦恼。

譬如说，盗贼在受惩罚时，别人会差遣他做一些常人不愿意干的苦工，如果他做得不错，别人也会生起欢喜，给他较好的衣食。同样，国王也是受众人差遣，做





他人不愿意从事的重活，由此得到众人的六分之一雇资，处在这种受人差使的地位，有智者绝不应生起骄傲。

壬四、不应由是世间的保护者而生骄傲：

问曰：国王是一个国家的守护者，其臣民都要依靠他，因此应当骄傲。

王是护世者，亦为世所护，
由一而生骄，余何不离骄。

国王是保护世间者，亦为世间人所保护；如果以保护世间这一种理由而骄傲，那么以另外为众人所保护的理由，为何不远离骄傲呢？

作为一个国家，需要一个政治军事等方面的代表人物，需要一个国王的象征来凝聚国民的精神，这样的国王可以说是守护世间者，是臣民的依靠处。但是，国王如果因此而生起邪分别念，认为自己是所有臣民的保护者，自己具足如是大威权、能力等，以此而高自标树，这实际上是一种颠倒的我慢妄执。从一方面看，国王是公众的保护者，而从另一方面说，国王必须依靠臣民护持才可生存。如果臣民对国王不拥护，国王的一切权威、能力即失去了存在基础，在历史上类似事件屡有发生。因此，国王既然会以自己是世间保护者的原因而生骄傲，那么以众多臣民是自己的保护者之因，也应远离骄傲。国王只是一个能保护者，而诸臣民是众多的能保护者，由此理应对公众生起谦虚恭敬之心，若反而生骄，这无疑是颠倒妄执。

譬如说，以前有一对夫妇，丈夫每天起早摸黑地在外面做工，妻子每天在家中照料小孩与家务。开始那位

丈夫觉得自己很有功劳，他对妻子说：“我在外面为了你做工非常辛苦，而你在家安闲度日，所以你应好好恭敬我。”他的妻子说：“我其实也一样对家庭有功劳，每天也要做很多家务，不信我们明天换一下，你在家做家务，我去外面做工。”第二天夫妇俩交换了工作，那位丈夫在家看小孩、做饭、扫地、洗衣服……一件又一件的家务活让他晕头转向，也使他明白了妻子平日对家庭的功劳。于是他慢心全然消失，依然兢兢业业地去外面做工，与妻子相依为命地过日子。同样，国王与臣民也是相互依存，双方都处于平等地位，同样是对方的保护者，国王认为自己功劳大而骄傲，其实与那位丈夫一样，只是因自己没有了知对方的功劳，才生起了这种不合理的颠倒分别念。另有譬喻说，以前有一片森林，森林里住着一只狮子，由于有狮子，人们都不敢去砍树破坏森林。因此狮子觉得自己是森林的保护者，有大功劳，它骄傲地对森林说：“我是林中之王，是你们的保护者！”森林中的众树也回答说：“大王，你确实是我们的保护者，可是大王你也应该知道，我们其实也是你的保护者，没有我们，你去哪儿找食物？你去哪儿居住？有谁为你遮障风雨烈日？”同样，国王与臣民也是互相保护而生活，就像狮子与森林一样，国王理应明白这种相互依存的关系，从而断除骄慢自大之心。若不了知这种真相，即失去了对治骄慢的有力方便，使自己陷入愚昧迷乱之中，如同月称菩萨所言：“愚人离对治，反执为我慢，如是之我慢，无法能摧毁。”而陷入如是迷乱执著之中者，其结局定会非常痛苦。

壬五、不应由保护众生为有福德者而生骄傲：

问曰：国王是众人生命财产的保护者，而保护众生的福德非常大，所以应当骄傲。

种中喜自业，存活者难得，
若汝获不善，汝难得善趣。

诸种姓中每一种姓的人总是喜爱自己的业务而辛勤劳作，然而顺利地存活仍然难得，如果像你这样掠夺众财，则必然获得不善业，以此你很难得到生善趣的果报。

此颂有两种不同解释。在月称菩萨、甲操杰大师所作注疏中，“种中”释为诸种姓中，如婆罗门种姓、吠舍种姓、首陀罗种姓等。由于五浊兴盛，众生福德日浅，生计日益艰难，这些种姓的人们，即使很喜欢专注于各自的业务，辛勤地种地、经营商业、做手工等，然而想顺利存活下来，仍然很困难。平民百姓中，大多数没有可靠的生活保障，都在艰难岁月中如履薄冰一般维持着生计。可是国王却不一样，他以世间保护者的身份采取强制措施，夺走公众辛辛苦苦取得的活命资财，如果以这种掠夺的方式获取众财，那无疑是不善业。国王所谓的护世，其实是一种幌子，其真实目的在夺取众人的资财，因而他所谓的护世福德，也就并不存在，掠夺众人的不善业却是实实在在，以此恶业，他怎么能获得转生善趣的机会呢？既然如是，国王也就毫无可生骄傲之处。

俄巴活佛解释此颂时，将“种中”释为“国王种姓中”。在末法浊世，国王种姓之中喜欢自己造善业，依





正当手段存活的人，非常难得，大多数国王，都会依靠非法恶业行持国政。因此当国王，这并非福报，依此位置反而极易造恶业，如果获得不善业，你将难以得到生善趣的机会，从而失去长久的安乐，所以，不应认为国王是有福者而生骄傲。这种解释简明扼要，而且与颂文字句对照，很容易理解。但不论如何解释，其中心意义，皆在说明国王并非有福者，不应以此而自傲。

譬如说，患麻风病者，本来应服用各种清毒消炎的药物，但有患者不但不喜欢吃药，反而乐于喝牛奶吃鱼肉等；享用这些恶化病情的饮食，结果定然会使病情越来越严重，使他陷入更为剧烈的痛苦之中。同样，得到国王地位者，如同患上麻风病的人一样，他如果不乐于造善业，而以恶法行持国政，也就如同麻风病人不肯服药，却乐于饮乳食鱼一般，其结果会堕入更深的恶趣痛苦之中。月称菩萨说："设若诸国王，收取六分薪，则增非福德，以此不得乐。"诸人当细察，自己在生活中可能多处存在着这样的非福德行，因而应当彻断我慢烦恼，舍弃不劳而获的恶业。

辛二、不应由王位而生骄傲：

问曰：王位是世间令人羡慕的高位，作为国王有至高的权力地位，所以应该骄傲。

若由他使作，世说彼为愚，
如汝随他转，更无有余者。

如果听由他人的指使而作，世间会说那是愚痴者；像国王你一样的人即是随他而转者，而更没有其余的作用。

国王只是一种集体权力的象征，所作所为完全要取决于公众的意愿，因此以为国王有至高权力地位而生骄傲，是不应理的。在世间，如果某人听由他人摆布而做事，像傀儡一样，自己一点决定的权力也没有，这种人肯定会被嘲笑为愚者，而作为国王，其实就是这种随他而转的愚人，他除了听随他人做事外，更无有其余作为。从国政上观察，国王制订每一项法令，发动每一件事业，都是由大臣谋士们依公众需要而商议决定，并无他个人决定的权力；从国王的日常生活看，他一举一动都要受人保护，都要顾忌公众的非议而循规蹈矩，不敢随自己意愿而自由行动。所以，国王所谓的权力即是听随他人而做事，于发号施令、行住坐卧之中，他没有权力自主，只是依他人意愿而作。处于这种境遇之中者，如同世间的愚人般，还有什么可以骄傲之处呢？

譬如说，表演马戏的狗和猴子，它们的举动都要听从主人安排，主人叫它跑，它就得跑，叫它钻火圈，它就得钻火圈，自己一点自主权也没有，这哪有可炫耀的地方呢？同样，国王的一切行动也必须听随他人安排，自己只不过是体现集体意愿的傀儡，像猴子与狗一样，一切行动无有自由可言，对这种地位，实不应生起骄傲。月称菩萨说："一切作不作，皆由他使作，故王随他转，乃为愚痴者。"若观察世间每个凡夫人的处境，其实与国王也无多大区别，任何一个凡夫皆有他的重重牵制，为了亲人，为了周围的人等，一切作为皆是随他而转的，根本不会有毫无顾忌牵挂的自主行为。因而智者当了知，处在世间凡夫位中，实毫无自在安乐可得，自己理

应断除我慢，追求真正的自在解脱。

辛三、（应明辨法及非法）分五：一、国王做损害他人的事即是非法；二、破国王做损害他人的事是法；三、明仙人所说非完全是定量；四、损害仇人是非法；五、临阵死亡非乐趣因。

壬一、（国王做损害他人的事即是非法）分三：一、依仗王是护世者而收取资财等是非法；二、国王治罚罪人不应是法；三、破国王治罚暴恶者非是罪行。

癸一、依仗王是护世者而收取资财等是非法：

问曰：世人需要国王保护，而国王以护世者的身份收取赋税等，是合理合法的自主行为，所以应当骄傲。

要由我保护，取世间工资，
若自作罪恶，无悲谁同彼。

以世人需要由我来保护，而榨取世间众人的人力与资财，像这种自己造作罪恶的国王，还有谁与他一样无有悲心呢？

国王以保护世人为借口，夺取众人的活命资财，这是非法恶业，而不应引以为骄傲。国王往往说“世间人要由我保护，所以我要如何如何做”，实际上他的发心并非是为保护世人而做事。作为凡夫人，自私自利的贪心很难断除，国王在行持国政时，其作为往往要侵害世人的利益，这方面最明显的是榨取众人的资财、收取贿赂，大量掠夺众人赖以活命的土地粮食金钱等。在保护国家的借口下，国王还会做出许多罪业，比如像历史上那些恶王一样，耗费大量人力、财力为自己修宫殿、坟墓；有些还以种种手段，毁坏人们的精神财富，摧毁人们的精神信仰等。像这样毫无悲愍地掠夺人们赖以活命

的各种资财，夺走无数生命的国王，谁也无法否认其罪业；而且在世间，一般人也无法有那样大的造罪能力，也不会像他那样无有悲心，作为这样的国王，又有什么可骄傲的呢？

譬如说，以前有一个屠夫，在砸骨头时，一粒碎骨渣弹进了他的眼睛，屠夫觉得特别痛，便去找医生。那个医生非常狡猾，为了骗取更多的钱财，他只是渐次给一些止痛药，而不把碎骨取出来，还假装慈悲地说这需要长时医疗，让屠夫不断来买药。后来有一天那位医生出去了，他的儿子将屠夫眼睛里的碎骨渣取了出来，才将眼病全部治愈。同样，国王如同那位恶医一样，恶医假装慈悲给人治病，其目的在于榨取钱财，而国王借口要保护众人，其目的也是同样，他其实是在残害人们。月称菩萨评论说：“贪执取工资，粗行害他人，此世更无有，无悲粗暴者。”故诸有智者，当知权位的罪恶而应常依正念摧毁我慢妄执。

癸二、国王治罚罪人不应是法：

问曰：国王行持国政时，虽然要做一些严厉惩罚罪人的事，但这是为保护世人利益而做的正当行为，所以严惩恶人是合法合理的，非是国王没有悲心。

若作罪众生，非是所悲愍，
则愚夫异生，皆非所庇护。

如果造作罪行的众生，不是所应悲愍的对象，则所有愚夫异生都不应是所庇护的对象。

作为国王，以严厉手段治罚罪犯，此非是合法的行为，而是无有悲愍的非法行。所谓罪人，只不过是为业



力所束缚，在烦恼催动下无法自主而造罪的愚人，虽然他们会造一些偷盗、杀人之类恶业，然而并不能因此而以残暴的刑罚去对付他们。作为国王，如果觉得罪犯不应悲愍，那么对一切愚夫异生，都不应保护。因为一切愚夫异生，也同样是为烦恼所催而在不停地造罪，只不过他们造的罪暂时要轻一点，对他人的伤害暂时见不到其严重性；而且相较之下，那些罪犯恶人的烦恼痛苦比其他异生更为深重，处于更为低劣、更需要帮助保护的悲惨境遇中。如果对最需要照顾的人不生悲愍，那么对其他境遇好一些的异生，又怎么会悲愍保护呢？仁达瓦大师说：如果犯罪的人不应悲愍保护，那么不犯罪的人根本不用保护。意为不犯罪的人，本来就比罪犯的处境优越，如果对那些正在犯罪而急速堕落的人不以大悲庇护，那么对那些并不如是苦恼的凡夫，也就更不会作为自己的庇护对象了。

在此，应分析此处所言的应悲愍保护罪犯，与诸大德在世规教言中所说的应惩罚罪犯，二者并无相违。本论中所言，是针对当时的国王，常以砍首、砍断手足、挖眼割鼻等酷刑处治犯人的行为，这些粗暴的刑罚显然是不应理，也不符合佛法。作为明智的国王，悲心应无偏地顾及所有的子民，特别是对罪犯，应以慈悲心对待，以善巧方便挽救他们堕落的悲惨境遇，比如暂时关进监狱、捆绑、鞭打，然后用方便言词开导使其心意转变，不再造恶业。而其他大德如全知麦彭仁波切在《君规教言论》中说：“于彼屡教不改者，若不施予相应刑，野蛮人增毁国故，当依初订而执行。”此中所说的应依法



处治罪犯，也即以大悲心保护人们及罪犯的一种方便。因为若不依法处治犯罪者，以示警戒，无知的恶人就会越来越猖狂，犯罪的人也越来越多，最后导致整个国家混乱，人们陷于痛苦之中。但是在处罚犯人时，绝不能毫无悲愍地动用酷刑，以恶毒的方式将他们统统处死，这种方式不是明君的行为。

譬如说，在某城市里，有一群非常厉害的盗贼，但是他们的身份姓名都没有暴露，市民们谁也不认识他们，因此表面上他们也是普通的市民，而实际上其危害非常大。同样，若对罪犯毫无悲愍地处罚，表面上看这种行为很如法，而实际上会断送佛法慧命的大慈大悲心。另有譬喻说，身体财产常常为人们带来痛苦，佛经中经常将二者说为痛苦源，但是国王会以悲愍心对待自己的身体及财产，并不计较它们拖累，而且会以种种方便妥善地保护它们。同样，子民中的罪犯，虽然暂时会带来一些损害，然而也应加以慈愍保护，而不应以暂时的危害即舍弃他们。

癸三、破国王治罚暴恶者是非罪行：

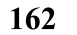
问曰：为了保护众生而惩罚罪人，国王应当无罪，因为这样做符合许多教派的教义和世俗中的法规。

自生欢喜因，随处皆非无，
由教等为因，不能灭非福。

自己将非法妄执为生欢喜的因，这种情况随处都是有的，行持非法时由这些邪教等作为根据，不能灭尽非福而成为福德。

国王如果毫无悲愍地治罚罪犯，本身即是恶行，并






不会以此符合一些教派的教义及一些世俗法规的规定，就能灭去这种行为的罪恶。在世间，将非法恶业颠倒执为福德善法，以便让自己生起欢喜，这种邪说到处都有。比如说有些地区的人们认为，杀死年老的父母有功德；有些人说，杀蚂蚁能得梵天果报；有些人说，杀蚯蚓能得到龙王的果报等等。由此，许多愚昧无知者造作这些恶业，并以此而生起欢喜。在古印度，人们非常注重祖业的传续，有些人因祖辈是屠夫，自己也对杀猪宰羊生起欢喜，当时的婆罗门教典中也说："一切旁生皆是上天为了我们吃肉而提供，虽然宰杀也无有罪过。"同样，认为国王残暴处死暴恶者无有罪过的邪说及法规等，也唯是为了让国王生欢喜的邪教。造作恶业时，以此类邪教为依据，如此不可能灭去恶业的不善果报而成为福德。一切智智本师释迦佛曾说过：国王惩罚罪犯不能以非法手段。月称菩萨也以推理方式说：坏戒者无有功德，杀害众生故，如屠夫杀害旁生。从瑜伽士的现量观察上分析，杀生罪业无疑是不可否认的。所以，国王如果以邪教为因，而行非法恶业，只是掩耳盗铃般的愚痴行为，不可能不受罪业的恶果。

譬如说，有一个人刚进完餐还没有消化的时候，他觉得还想吃，便问旁人："我现在可不可以再吃？"旁人赶紧回答："可以，可以。""那我可以喝汤吗？""可以，可以。"于是那个人又吃又喝，结果把胃撑坏了，不得不找医生诊断治疗。医生知道原因后，问他："你明明还没消化完，为什么又吃那么多呢？"他回答说："我问了别人，别人告诉我可以吃，还可以喝。"然后

医生又问那个旁人："你为什么这么说呢？""医生，我是为了让他高兴，其实是他自己想吃……"同样，世间论典中那些邪说，并非是随顺因果道理而说，只是为了让愚人生起欢喜，而随顺他们的贪嗔痴习气说一些邪理，愚者不知取舍辨别而盲目听从邪说，结果只会为自己带来痛苦。月称菩萨说："以教害众生，国王若无罪，则诸度轮回，圣者何无罪？"国王以婆罗门等邪教为依据，做残害众生的行为，如果这些堕落轮回的行为无罪而唯是福德，那么圣者所说与之相反的度脱轮回行为，岂不是成了罪恶，而这是任何人也无法成立的。所以，有智者当细心鉴别真伪正邪，否则为世俗中那些似是而非的理论所迷，以为权贵者能随意惩治暴恶而无罪，并因此以权位生起我慢，其结果定会使自己懊悔莫及。

壬二、（破国王做损害他人的事是法）分三：一、破由保护世间是法；二、世人依顺之国王为非法之喻；三、非愚不得王位故国王不会住于法。

癸一、破由保护世间是法：

问曰：保护世间即是能得增上生的善法，所以国王以保护世间为目的所作的治罚暴恶等行为，应承认为法。

若谓正防护，国王便为法，
烦恼诸匠人，何缘不成法。

如果说能真正防护世间，国王的作为便是法，那么有烦恼的各种工匠以保护自他的原因，为什么不成为善法呢？

国王的非法作为，不能以保护世间的原因成为善法。保护世间的事，并非只是国王一人，还有许多人在

做，像那些苦恼的贱种工匠，如打造兵器、制造甲胄、修建城堑的匠人，他们的作为也都是在为防护国家。虽然他们的身份低贱，然而其日常作为，也是为保护自己、家人、国家的利益而作，而且他们修建的城堡、打造的兵器等，这些是保护国家必需的助缘。如果承认国王保护世间的作为是善法，那么同样道理，这些工匠也在为保护世间而工作，也应承认其作为是合法的，而没有任何理由说他们所作的为非法行。可是世间共许他们的作为是非法恶业，比如打造刀剑的铁匠，他们打造兵器越多，造的恶业也越多，没有人会承认他们这些作为是善法，从因果规律上观察，也必须承认这些作为是非法恶业。所以，如果承认国王以保护世间的角度出发，而作种种如惩治罪犯、榨取赋税等行为是善法，那么世间就没有非法，一切人的作为都应成善法。

譬如说，以前克什米尔地方的人们，为了防止外敌入侵，环绕城市挖了一条很深的壕沟，但是这条壕沟并没有起到真正的保护作用，而城市中的人却经常跌落进去，对本地居民造成了危害。同样，国王和那些匠人，为了保护世间而做事情，其结果不但没有起到作用，反而将自己推进了恶趣深渊。月称菩萨说："设若国王者，护世则成法，则诸做事者，匠人也成法。"诸学人当详细思维，明察世人在日常中的类似颠倒，而彻断以权位引起的我慢烦恼。

癸二、世人依顺之国王为非法之喻：

问曰：具足福报智慧的国王，能妥善地保护其子民，因而广受世人的爱戴拥护，对这样的国王不应呵毁。







世间依国王，国王尤可诃，
喻善诃有爱，普为世间母。

世间人们所依顺的国王，这样的国王更应该呵责，比喻像那些圣者善士，也呵责能生三有的爱，此无明爱著遍为世间之母故。

有许多世间人，要依顺国王而谋生计，国王有时也会为他们提供一些方便，令他们免除各种危难，对此也不用否认。但是，国王会依此而做许多骄慢放逸的非法行为，他对子民们所谓的慈善保护，也是以傲慢自私之发心，为了个人的地位、财产、名誉、眷属等受用而做；而且他会以种种方便，令臣民更加依赖信任他。表面上看这些国王的作为如理如法，而实际上其发心唯是我慢烦恼，所作所为皆是为了自己的利益，因而对这样狡猾的国王，更应该呵责他的非法行。这就像那些无倒现见三有世间真相的圣者，对世间凡夫所依顺的无明爱著习气，一定会加以呵责一样。三有世间，皆是由爱（十二缘起中的爱支）所生，爱欲实际上是三界众生之母，是众生堕入轮回苦海的根本烦恼，虽然众生都在依顺它对诸境生起爱著，而实际上它有着巨大过患，是应该呵责舍弃的法。同样，世间人虽然对一些国王非常依顺，觉得他非常慈愍，而实际上他对众人也有着巨大的危害，尤其应当呵责。

譬如说，有一个商人，向一非常偏僻的地方供应商品。商人对那些顾客说：你们想买东西很困难，所以我要帮助你们。当地人对他非常感激，买生活用品都依赖于他，然而商人供给的商品，价钱十分高，他从当地人





身上榨取了许多钱财。同样，世间的国王也是如此，虽然在表面上为一些人提供了保护，另一方面，他却在侵害人们的利益。月称菩萨说："具德之国王，虽利世间众，然以其过患，智者应呵责。"因此，有智者对这些国王，也应该呵责，而作为具德的国王也不应以国王之位生起骄傲。

癸三、非愚不得王位故国王不会住于法：

问曰：国王能以悲愍心而保护世间，所以国王所行的是法。

非愚不得王，愚人无悲愍，

国王虽护者，无悲不住法。

不是愚痴者则不会得王位，而愚人不会有悲愍心，所以国王虽然是世间保护者，却因无悲愍而不会住于善法中。

一般国王护持世间的行为，一定不会是善法，其原因是世间除了愚者外，智者不会愿意当国王，得到王位的既然是愚者，那他绝不会以悲心保护世人，所以他的所作所为定然为无有悲愍的非法行。无论从道理上推测，抑或从历史事实观察，世间的国王，除了一些佛菩萨的化身之外，其余想当国王者，必然是贪心、嗔心、痴心非常厉害的人，他们不知因果取舍，不知权位的危险，为了满足权位欲望等，而不择一切手段，这种人是目光短浅的愚者。为愚痴覆心，他们不会护持清净律仪，也不会按世间正士的规范去做事，粗重的烦恼会将自相续中的悲心全部障蔽。在这种毫无悲愍心的状态下，他无论表面上作何种保护世间的事业，其实都是在为了满



足私欲，根本不会住于善法之轨，而只有不断地行持恶法，为人们带来痛苦损害。

譬如说，以前有一个国王，向某富人勒索高额赋税，那个富人不愿交，而国王的一个亲友利用种种手段威胁恐吓，使那个富人如数上交了钱财。国王得到了钱，便高兴地将那位亲友封为大臣，这位残暴的大臣上任后，为了让国王生欢喜心，以暴力压榨百姓，数十万人都被他残忍地烧死了。历史上这样的国王和大臣层出不穷，从中可明显地了知，如果国王以愚昧贪心行持国政，其手段与所用的大臣必然全无悲愍仁慈。月称菩萨说："大悲尊者说，法极即无害，是故诸国王，无悲无善法。"除大悲尊释迦佛等圣者化身的国王外，其余的国王不会有悲心，也不会按佛法行持国政，彼等唯依权势造作恶业，故有智者理应断除由王位引发的贪执与傲慢。

壬三、（明仙人所说非完全是定量）分二：一、仙人所说非完全是定量的理由；二、以典章作标准不一定会使世间安乐。

癸一、仙人所说非完全是定量的理由：

问曰：诸仙人所作的论典中说，按刹帝利种族的法律行事，虽然损害他人，也无有罪过，因此不应呵责国王为非法。

诸仙一切行，智者不全为，

以彼诸仙中，有劣中胜故。

诸仙人论典中所说一切行为，智者不会全部照做，因为彼等仙人中，有劣、中、胜差别的缘故。

依仙人所造的论典，而说国王损害他人没有罪过，这也不能成立，以诸仙人论典中所说内容，不一定全部

都是符合正理的定量。有一些外道仙人，说国王杀人没有罪过，有些说杀生祭天有功德，有些说邪淫乱伦没有过失等等，类似邪说在各地都有。而世间那些具有智慧、能明辨是非好坏、能如正理取舍的人，绝不会随着诸仙人所作论典中的全部内容照作不误。因为智者会以智慧如理地作辨析，了知诸仙人中，有劣、中、胜的差别，以此其论典也就相应地有劣、中、胜的分类。

在古印度，诸仙人中有多种教派，主张也各不相同。比较符合世俗正理的胜等仙人，他们也承认轮回与因果，主张以修持世俗善法与共同禅定以求生天的福德果报；中等仙人作一些无记或于世人无利无害的论章；劣等仙人中，有的不承认一切因果，有的颠倒因果等。比如说古印度有一个拉措古外道，他说杀狗者，即生中无有过失，来世也不会有罪报；还有一个量达日外道，听从其母亲的教唆，认为杀害众生有功德，他一生中将本地城市中的刹帝利种姓屠杀清洗了二十一次；还有外道说，一切都无因无果，对母亲、女儿行邪淫也没有过失等。因此，有智者绝不会将一切仙人所说的都认为是定量，而愚昧地随顺邪说造罪业。月称菩萨说："何人为自利，分别所造论，明理具智者，不应视定量。"诸世俗论典中，有许多是一些人为得到某种暂时利益，以分别妄念造作。能明了正理的智者，应对世间仙人所说的刹帝利损恼他人无罪善加辨别，了知此说是不符合因果规律的邪说，而断除由国王权位引发的贪执傲慢。

癸二、以典章作标准不一定会使世间安乐：

问曰：古代国王以君规典章治理国家，有效地保护



了世间人，所以仙人的典章应该随顺。

往昔诸善王，护世如爱子，
诸依浄世法，今如鹿旷野。

往昔诸贤善的君主，护持世人如同爱护子女一样；后来诸国王依据诤世的法规治理天下，使现今世间变得人烟稀少如同野鹿出没的旷野。

古时明君依正法治国，能使人们安乐增上，但是现在诸国王随顺现今的法规典章治理国家，不可能使世人得到安乐。在古时候，世人心地善良纯朴，具足福德，因而那时候有贤善的圣王君主出世，他们以大慈大悲心引导世人行持五戒十善等正法，将一切民众视如自己的爱子一样保护，甚至为了臣民愿意舍弃自己的生命。如古代的莲花王为了解除疾疫，自舍生命依愿力变成大鱼，让人们割食自己的肉，以此消除了所有的疫情。这样具无量悲愍心的明君，依善法治理天下，像古人所说那样，"老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼"，那当然会使人们增上安乐，而不会使任何人受到损害。但现在是充满争论的浊世，国王们依靠浊世中的法规典章治理国家，只会毁坏世间，使天下生灵涂炭，十室九空。因为浊世的法规典章，是无有悲心的非法邪说，是不合世俗因果正理的恶法，依此治理世人，会使世间越来越堕落，使世人身心都遭到摧残。在苛政压榨下，人口越来越少，昔日那些熙来攘往的繁华世间，如今都变成了野兽出没的旷野，这便是依诤世法治国的效果！或可理解"鹿旷野"为善法善士稀少的意思，因为有的国家人口虽然不少，然而在无有悲心的国王依诤世法规统治之

下，传统的精神文明宝城被摧毁，精神思想领域变成了荒漠旷野，人们陷入了毫无寄托的空虚绝望之中，唯以追逐五欲享受为乐，由此给个人与世间都造成了极大的损害。由此可见这些世俗典章法规的邪恶，如果说这些典章为合法，除了愚人外，其他人绝不会相信。

譬如说，一些野蛮粗暴的强盗，找到一块甘蔗地，本来甘蔗必须善加浇灌培育，待成熟后才有糖可取，但是他们不依这些正当办法，反而愚昧地将尚未成熟的甘蔗全部砍断，榨取糖汁，结果只有一无所获。同样，世间必须依循正法善加护持，才能使人们相续中的福德善根渐渐成熟，生长出安乐幸福，如果国王不依正法，而依愚昧粗暴的诤世非法，只会损害这些安乐的善根苗芽，自己也得不到任何收获，此等行为唯是恶行，绝不应许为善法。月称菩萨说："自他境无害，诸众能得乐，如是诸论典，智者应恭敬。"对世俗典章，智者诚应依此准则作鉴别，而断尽颠倒邪说的迷惑。

壬四、损害仇人是非法：

问曰：国王如果有机会，损恼那些为害自己及世间的仇人，按世俗典章所说，这并不是非法。

若得便为害，国王无罪者，
盗贼便害他，最初亦非有。

如果得到便利机会为害强盗等仇人，而国王无有罪过，那么盗贼趁机损害他人，他最初亦应当无有罪过。

国王在统治一个国家时，无疑要遇到一些令他感到棘手甚至让他受到损害的人，比如一些凶悍的强人，具有大势力的豪强等，在平时国王也无法处罚他们。但是

如果抓住了他们犯罪的把柄，国王便有机会处罚，甚至可以将仇人全部残害至死。而按婆罗门仙人的教典所言，这种行为是为了治理国家，保护社会稳定，是合法的行为，所以没有罪过。这种说法不能成立，国王在处罚此等仇人时，是以嗔恨心出发，借机会报复而已，这种行为若无罪过，那么最初强盗损害他人时，也应无有罪过。强盗最初伤害他人时，也是以贪自嗔他之心借机会而行事，最后为国王所捕获而受惩罚时，国王也是在借机会损害他们，如果国王无罪，那也不能成立强盗有罪过。二者同样在以恶心借机会伤害别人，按理不应一者有罪，一者无罪。强盗在即生要受罪业报应，为国王所处罚；而国王以嗔心损恼强盗，也一定会受惩罚，即使现世无人对他损恼，后世中阴也难逃恶果报应。

譬如说，以前有一个国王，临死时授权于大臣，让他辅助年幼的弟弟（有说为王子）治理国家。国王死后，大臣将新国王杀害，自己篡夺了王位，结果使他声名狼藉，即世中遭受了种种不悦意违缘，而来世更会有不乐的恶果。同样，作为国王虽然能有机会损害别人，别人也无力反抗，但是这种行为于即生后世都会带来恶果。月称菩萨说："如作黑业者，不会生白果，如诸腐种子，不生站巴果。"不管何等地位的人，作了黑业，绝不会不成罪过而有善果报，就像腐烂的种子，绝不会生长出站巴（一种树名）果一样。因此，诸人当明了无欺的因果，不为世俗邪说所迷，纵然拥有高位大权，也应知自己难逃因果束缚，故应断除我慢，而循善法规则行事。

壬五、临阵死亡非乐趣因：

问曰：国王差遣战士进行战争，如果战士打败敌人，能得财产功勋；如果为国王而战死杀场，也能得到增上生的善果。

若于酒等事，舍财非供养，
阵中舍自身，岂认为供养。

如果为了饮酒等事情而舍财产，这并非是供养，同样于战阵中舍自身命，难道能认为是供养善行吗？

许多世间的愚者，盲目听从一些邪说，认为自己在战场上浴血奋战，能让国王高兴，即使战死也能生天，此类颠倒念极不应理。比如世间有些酒徒贪图饮酒，赌徒嗜好赌博，好色者贪爱美色，他们为了各自目的而毫不吝惜地舍去钱财。在智者看来，此等舍财行为都是以贪心痴心而起的恶行，不但不是福德善因，反而是招感恶果的罪业。同样，世人因愚痴无知，在种种邪说教唆下参加战争，在战阵中，有的为了获得功勋、财产，有的为了获得名誉，以贪心、嗔心、痴心而战斗，在此类心态中战死沙场，舍弃生命，那么这种行为岂能认为是善趣因的福德善法。在智者眼中，这些行为唯是恶业，是堕落恶趣的罪行，而绝非如外道所言那样，为国王而贡献生命是生天趣的因。龙树菩萨说过："贪嗔痴及彼，所生业不善。"贪嗔痴及由贪嗔痴所生的业都是不善业，因此以贪嗔痴发心而战死沙场的不善业怎会是善士喜欢的供养，怎会是增上生的善法因呢？

譬如说，有位牧人娶了一个妻子，有一次牧人出远门，他的妻子与公公不和，出现了一些矛盾。牧人回来后得知了内情，便责备妻子，告诉她：以后对公爹一定

要孝顺，很难得到的物品也要供给他，很难做到的事也要为他做，否则我就将你赶走。后来，牧人外出到远方，他的妻子记住了丈夫的话，对公爹非常恭敬，白天为他供给上好的衣食，到了晚上为他洗脚擦身，睡觉时也到公爹床上脱下衣服大献殷勤，要将身体供养给他，那位公爹见此非常气愤地说："你叫我干什么？"随即远离了家乡。不久，牧人回来了，见自己的父亲不在家，便追问妻子，那位女人原原本本将经过告诉了丈夫，于是牧人十分悲恼，将愚笨的妻子从家中赶走，又找到父亲接回家中。同样，愚笨的人在战场以身体作供养，其结果得不到任何功德，智者善士也不会喜欢这种非法供养。月称菩萨说："战阵中死亡，若定转天趣，则诸盗贼死，亦何不生天？"于战阵中为财利、功勋而战死，若能生天趣，则诸为财利而死的盗贼，亦应生天，然而这是世间有智者谁也不会承认的事，由此也就可以彻底推翻为国王临阵死亡是乐趣因的邪论，并因此而应明了国王非是应供处，不应以邪说而认为王位是可贪执之境。

辛四、对国王应生厌离：

问曰：国王是世间一切人的依怙，所以对国王应生欢喜。

国王护世间，汝全无依怙，
怙者自无助，谁能生欢喜。

国王你虽然在保护世间，但是你自己却无有真正的依怙力量，这种对自己毫无帮助的依怙者，谁能对其生起欢喜心呢？



如果国王是世间人真实可依靠的依怙者，那么他应该以智慧教导人们远离一切痛苦及苦因的非理不善行为，行持五戒十善，使人们安居乐业，享受幸福安宁的生活。可是现在的国王，其智慧福德根本不足以做世人的依怙，他只会以愚痴恶心治理国家，使人们流离失所，过着悲惨的生活。因而国王即生中依靠王位只有积累罪业，王位实际上是他堕落恶趣的苦因，依之全然得不到后世中阴可依怙的善业福德。而且现在的国王大都傲慢愚痴，因此得不到智者的保护，除了极少数信奉佛法的国王能得到一些高僧大德的引导帮助外，其余那些骄傲的国王前，没有人愿意忠言教诫他。而作为凡夫异生，无有可依怙的智者教导，其行为会越来越不如法，陷入恶业之中，至死亦不能自知。《教王经》中说过：“国王趋入死亡时，受用亲友不随身，士夫无论至何处，业如身影紧随后。”国王在死亡时，王位的一切权势受用眷属对自己毫无帮助，而只有生前所作的恶业，如影随形般跟着他。因此，在智者看来，国王的权位于他人无有真正可作依怙的利益，而对自己今世后世也无有任何帮助，对这种所谓的世间依怙名位，有智慧者谁会生欢喜呢？

譬如说，无有三学功德的上座僧人，受到新学比丘的礼敬供养，此时他不起惭愧，反而心生欢喜，那么他无疑会耗尽自己的福德，也会为圣者所呵责。同样，实无能力作世人依怙者的国王，其王位只会成为堕落恶趣的苦因，若他尚以王位而生欢喜心，无疑是颠倒的行为，也会受到智者正士呵责。



辛五、不应贪著王位的威名：

问曰：不能惩治他人，国王就没有威势名望，只有猛厉地治罚他人，国王死后才能得到大名称，所以国王应严厉地治罚他人。

> 国王命终后，名称无少德，
> 无德与屠狗，何无大名称。

国王命终之后，其名称无有少分能灭罪业的功德，既无功德，则不会有真实的大名称，如果无德也能带来大名称，那么屠夫在狗面前施威，他为何没有大名称呢？

国王在世时，如果他具足威势，能以强力惩治不服从者，以此而暂时会得到一些威望名称，但是这种名称在他死后一点用处也没有。比如说一个恶王，生前他以残暴的手段杀害一切反对者，使全世界的人都闻其名而变色，这种威势名声也算够大了，然而恶王死后，不管其名声如何大，对其恶业无有任何减少作用，威望名称实际无有丝毫功德，不能减轻他的任何痛苦果报。无有丝毫功德意义的威望，其实与那些杀狗的屠夫一样，屠夫在所屠杀的狗等旁生前，其威势也可算是到了极点，狗等旁生一见到就会吓得簌簌发抖，而不管屠夫如何威风，他都不会有任何令人称羡的名称，这种威势也只有罪业，而没有功德。同样，一个国王为了威望而残害众生，只是愚痴的作为，在他死后，这些作为不但无有功德，而且也不可能留下什么大名称，就像历史上那些臭名昭彰的恶王一样，死后只有一个为世人所鄙夷唾骂的臭名，与长久堕入恶趣的苦果。



譬如说，以前有一个富人的女儿死了，富人为她举行极为隆重的葬礼，用了大量金银财宝陪葬。当时有一名贫女看见后非常羡慕，她想：这位女人死后能够得到如此隆重礼遇，也能得到许多财宝，我也应该死去，以求得到这些。于是她立即自杀。国王为了后世名望而惩罚很多人，其实与此愚昧的贫女自杀一样，不可能得到任何所愿的结果。因此，国王不应以自己有权利惩治他人而骄傲，这种权威不会有任何利益，月称菩萨说："如诸恶国王，因名起傲慢，则诸恶盗贼，为何不起慢？"诸以权势而傲慢者应当思维，自己若因无有少分功德的权势威名而傲慢，那么诸凶悍的盗贼、屠夫等人，也可生起傲慢，而这无论如何也不应理，自己当认识我慢过失而彻底断除骄傲。

庚二、（破由种姓而骄傲）分三：一、破由恃王子而生骄慢；二、破由王种姓而起骄慢；三、破由作保护众生的事即当为王种。

辛一、破由恃王子而生骄慢：

问曰：具足刹帝利种姓的王子，当绍王位，因此王子应当骄傲。

若时大权势，由自福德招，
是则不可说，此终无权势。

若现时的大权势，是由自己往昔所作福德业感召，如是则不能说，别人始终无有这种权势。

得王位权势并非因种姓家族而致，而是以自己在昔日所作的福业感召，因此每一个众生都有同等机缘获得王位，现在当得王位者并不是他个人所特有的不共福缘，不值得以此而骄慢。按无欺因果规律，每一个得王

位权势者，皆是因其昔日的福德善业成熟而致，本师释迦牟尼佛说过：顶礼一次佛塔，将获得自己身下所压面积直至金刚大地以上所有微尘数量之转轮王位，然其功德之边尚不可尽。以前有一位穷人见到德护如来，生起欢喜心而以七粒豌豆供养，后来得到金轮王、四天王主尊等果报。而每一个有情在无数劫的轮回中，无疑都做过一些善业，现在和未来也都会做一些善业，虽然这些善业成熟果报日期有先有后，但是无论如何，如《百业经》中所言："众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。"每一个有善业的众生，都一定会有得到权势果报的机缘。因此国王的权位并非稀有难得，现在得王位者，只不过是自己的善业成熟而已，如果以此而目空一切，认为自己得到了别人得不到的福报，显然是目光短浅的愚者。

譬如说，工巧明处是具足智慧者皆可学习的，每一个人都有精通拥有这些明处的机会。同样，国王的权位，是每一个能造善业者都可得到的果位，每一个人都平等地拥有这种机会。因此现时得位者不应骄慢，暂时没有得位者也不应嫉妒，月称菩萨说："此世诸王位，皆依自福德，故他升王位，不应生嫉妒。"

辛二、（破由王种姓而起骄慢）分二：一、非由无始以来就有各个种姓决定；二、既有四种种姓则不一定本体是王种姓。

壬一、非由无始以来就有各各种姓决定：

问曰：当国王是刹帝利种姓的特权，其他种姓皆无此殊荣，因此以刹帝利种姓的尊贵而生骄慢是应当的。

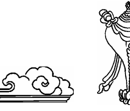


诸生活方便，世间说名种，
故一切有情，无种姓差别。

由各种生活方便的不同，世间才说有各种种姓，因此就一切有情的本体，并无种姓差别。

以刹帝利种姓而骄慢，唯是愚痴计执，实不应理，因为就众生本体而言，或说从久远历史观察，人们本无任何种姓差别。在劫初时，南赡部洲化生的人们具足福德，以禅悦为食，各个飞行变化自在，也没有男女形象区别。其后开始贪食地上的食物，人们身体出现了排泄的孔穴，从而现出了男女相，又由无始串习引发，生起贪欲而导致了胎生的人类。后来，人们共有的香稻又出现了个人蓄积现象，分田后又出现偷盗的现象，于是人们选出了一些道德较好的人看守稻田，大家共称这些看守稻田的人为刹帝利种姓。而那些不喜愦闹、乐欲寂静生活、以苦行调伏诸根的人，被称为婆罗门种姓；听从国王命令而为其做事的人称为吠舍种姓；为上三种种姓服务，从事粗重低贱工作的人叫首陀罗种姓。各种姓是以各自从事的事业与生活方式而分，并非由本体上的差异而决定其种姓，刹帝利种姓与其他种姓者，并不决定有本体的贤劣贵贱差异，实不应以此而生骄慢。

譬如说，同一种质地的瓦罐，若盛糖即名糖罐，盛酒名酒罐，盛不净粪尿即名粪尿罐，各瓦罐质地虽无异，却因作用分工不同而有不同名称。同样，有情众生本体无异，只是因事业与生活方式不同，而有四种姓之名。月称菩萨说："贤种和劣种，皆由业存活，各自业不同，称为各种姓。"因此执自己决定为刹帝利种姓而生骄慢，




极不合理。

壬二、既有四种种姓则不一定本体是王种姓：

问曰：四种姓是从远古时代就已决定的，因此就种姓血统而言，现在刹帝利种姓的本体与其他种姓有差别，由此应当骄傲。

过去时久远，女性意动摇，
是故刹帝利，非由种姓生。

过去的时间久远，而女性对男人的心意容易动摇，所以现在的刹帝利种姓并非一定是由刹帝利种姓而生。

诸执著刹帝利种姓血统高贵者，应舍弃对血统的非理傲慢。自四种种姓出现区分后，各种姓人们纷纷繁衍后代，经历的时间已非常久远，在此漫长过程中，各种姓血统难保不混杂。其原因有二：一是由于时间久远；二是因女人对男人的心意极容易动摇改变。刹帝利种姓的女人，并不一定只忠于刹帝利种姓的男人，一旦有了时机外缘，心意易变如恶症一样的女人也会经常与其他种姓的男人交合，以此而在其种姓中混合了其他种姓的血统。在古印度历史上，公主王妃越轨行非法的事，也屡有发生。其他三种种姓的血统，由于战乱灾难等外缘及刹帝利种姓中女人的内缘，都有混入刹帝利种姓中的可能，以此任何人也不敢保证，自己是由纯正的刹帝利种姓而生。

譬如说，昔日有一名叫拉干德的商人，将一个金瓶寄存在一户婆罗门家中。若干年之后，拉干德去看自己所寄存的东西，金瓶已被主户换成了银瓶，而主户婆罗门已变成了刹帝利种姓，拉干德也没争辩，仍叫那户人



家替他保管银瓶。又过了多年，拉干德去看，银瓶已被换成了铜瓶，而主户也变成了吠舍种姓；再过多年后，商人拉干德的瓶子已被换成了铁瓶，而主户变为首陀罗种姓。世事的无常变换，是任何世俗事物也难逃脱的，主户的种姓与拉干德的瓶子一样，在并不长远的时间，便有了三种变化。所以，有智者岂能执种姓血统而生骄慢，月称菩萨说过："过去时无边，女性意动摇，是故诸国王，勿生种姓慢。"

辛三、破由作保护众生的事即当为王种：

问曰：刹帝利种姓血统不一定清净，也许是事实，然而从所作事业方面说，保护世间者为刹帝利种姓，由此超越了其他种姓，应当骄傲。

首陀由作业，既成刹帝利，
首陀由作业，何非婆罗门。

首陀罗种姓者由作保护世间的事业，既然能成刹帝利种姓，那么首陀罗由作读诵吠陀等事业，以何理由不能成为婆罗门种姓呢？

如果许作保护世间事业者，即为刹帝利种姓，那么种姓即成非决定之法，比如首陀罗种姓由作保护世间的事业，也应许他们为王种。首陀罗种姓虽然在古印度被视为下贱阶层，他们平时所做也是粗重低贱的工作，但他们改变其事业，做一些保护世人的事，也是完全能做到的。再者，他们也可以做一些婆罗门的事业，如读诵祠祀、禳灾、赞颂、歌咏四吠陀，修持苦行禅定等，做此类事业时，又以何理由不能成为婆罗门呢？由此观察，种姓若观待所作事业而定，则世人无有决定的种姓。




一个人做国王的事业时，若应称为王种，那么做农务时，即应称为农民种姓，做乞丐时，也应成为乞丐种姓。因此，不应以暂时从事的保护世间事业，执自己决定为王种而生骄慢。

譬如说，按古印度习俗，婆罗门不挤牛奶，挤牛奶唯是首陀罗种姓中牧人的事业，如果有婆罗门挤三天牛奶，他立即会被人称为首陀罗种姓，如是看来，种姓又有何固定可言呢？又譬如说，人们坐船过河时，对面为彼岸，始发地为此岸，然而抵达对岸后，原来的始发地又成了彼岸，到达地称为此岸。彼岸此岸观待而取名，并无决定不变的自性。同样，世人种姓也唯是观待事业而不停地变化，有智者不应以自己暂时的事业而执自己决定为某种姓也。此处虽以国王为例，而实际上在针对每一个有种姓地位事业的傲慢者，故诸学者应举一反三，对照各自之无明我慢以观修摧毁。

庚三、（明远离恶行的其他方便）分二：一、破国王对分布众财之权势而生骄慢；二、破王应起大骄慢。

辛一、破国王对分布众财之权势而生骄慢：

问曰：国王具足大权势，能随意为众人分布发放财富等，由此应生骄傲。

如王分权利，不能分罪恶，
智者谁为他，自摧毁后世。

如同国王分布财富权位一样分布罪恶，是不能做到的，因此智者谁会为了他人的小利乐而摧毁自己后世的安乐呢？

国王固然有权利分布财物与权位，然而这种权利并






非值得骄傲之处。作为国王，他为了笼络臣民巩固地位等目的，也会不时地做一些给臣民发放布施的行为，将国库中长期积聚的财富分布给下属，这是他可以自主的权利。可是在这个过程中，不能认为国王有大功德，一方面他在此暂时施财过程中，往往会生起傲慢烦恼，染污自相续；另一方面，作为国王自己并无能力创造财富，他所有财富都来自于公众，是由种种非法手段榨取百姓血汗而积聚的，这些财富的积累过程实际上是罪业的积累过程，历代国王为了积聚财产，曾造过无数恶业，夺走过无数百姓的血汗生命。而这些罪恶，国王不可能像分布财产一样，自主地分布出去，罪业果报是作者必须独自承受的，此是世俗中无改的因果规律，洞察因果规律的圣者们说过：士夫各自所为的善恶业，如自己的影子一样恒时亲附，没有受报之前，终不离自身。因而国王为了布施笼络眷属而积财造恶业，这种做法十分愚痴，如果是能够了知因果取舍的智者，谁会为了让他人暂时得到一点小小财利而自己去造大恶业，毁坏自己后世的长久利乐呢？

譬如说，有人宰杀一条水牛，用来祭天后，分给众人食用，使他们享受了一顿美餐。杀牛者可以自主将牛肉分给众人享受，可是分布杀牛罪过的权利，他是不可能有的，他必然要承受杀生罪业，独自去经受后世堕落地狱之恶果。同样，国王虽有权分布积累的财富，然为积累财富而造的恶业，他却无能力分布，只有独自承受。因此，诸智者当如月称菩萨所说：“来世欲乐者，不应毁今生，来世安乐事，今生亦应作。”欲求后世安乐即



不应做毁坏今生的恶业，而应做真正的善业。全知无垢光尊者对此也作过忠告：“虽从贫众取收高赋税，塑造佛像发放布施等，然依善法成他积罪因，自心修善即是吾忠告。”作为寻求长久利乐者，当遵从忠告，彻断自己于世俗财利权位方面的执著，而修持真正的善道。

辛二、破王应起大骄慢：

问曰：国王有至高无上的自在权势，所以应该骄慢。

自在所起慢，当观他有势，
若等若增胜，善士心不起。

如果有以自在权势所起的我慢，应当观察他人也有权势，或者与自己相等，或者他人增胜，有此等善思维分别慧的士夫，自心决定不会生起我慢。

人趣有情中，没有任何人可以有至高无上的自在权势，能有智慧善加观察思维者，也绝不会如是生起大我慢。如果自己生起了权势威望方面的我慢，应当观察在世间，其实还有许多具足自在权势者，比如自己是一个小国王，那天下与自己相等的国王有许多，比自己威势大的国王也有不少。历史上从来没有一个君王有压倒一切的权势，因而以权势起大我慢，无疑只是夜郎自大或井底之蛙式的愚痴表现。同样道理，认为自己于智慧、学识、技艺、容貌等等各方面超胜他人，而生大我慢者，当思“人外有人，天外有天”，与自己同等者，实际上不乏其人，而超胜自己者也大有人在。能有智慧如是善加思维观察的正士，决定可以打破一叶蔽目式的愚痴计执，而断舍内心的我慢烦恼。

譬如说，有一个掌财婆罗门，他的妻子容颜较佳，

由此她生起了我慢，认为自己是天下第一美女。有一天她对丈夫说："我容貌如此美丽，你为什么不给我购买最好的衣饰呢？"掌财婆罗门颇有智慧，他缓缓告诉妻子："你确实很美丽，应该有最好的衣饰，但是你应先到愤怒国王那儿，看看王妃们有何等装饰，再决定吧！"那位妇人到了王宫，见到了美艳的众王妃，便自惭形秽地回到家中，从此不再执自己美貌而生慢心。同样，以权势自在而生骄慢者，如同掌财婆罗门的妻子一样，唯是目光狭窄的愚痴表现，若能善加观察他人，傲慢定能息灭。月称菩萨说："国王于劣者，也不应起慢，何况与等同，或胜起慢心？"诸有权势或超人之处的士夫，当善自思维此中深义，彻断痛苦之因的我与我所慢。

第四品释终








第五品 明菩萨行品

丁二、（明发起行菩提心已而学菩萨行之轨则）分四：一、正说菩萨行；二、明断菩萨行的障碍——烦恼之方便；三、明远离耽著烦恼所缘境的方便；四、明为成就道器而净治弟子身心的方便。

戊一、（正说菩萨行）分四：一、明所得佛果的殊胜；二、明得果的因是受持菩提心；三、成立佛果是遍智的理由；四、劣慧小乘畏惧大乘的原因。

己一、（明所得佛果的殊胜）分三：一、佛陀所作的事业殊胜；二、佛果殊胜；三、十四无记不能成立佛非遍智的理由。

明知世俗轮回的过患而生起厌离心与愿菩提心后，当发起行菩提心进入大乘菩提道修行，求证无上佛果。而欲求无上佛果，必先了知佛果的殊胜，所以于此紧接着宣说佛果的殊胜，引导大乘种性者发心修持菩提行。

庚一、佛陀所作的事业殊胜：

问曰：如前已说应断四颠倒厌离轮回而求菩提，那么菩提果又有何功德呢？

诸佛所动作，都非无因缘，
乃至出入息，亦为利有情。

诸佛三门所有动作，都不是没有因缘的，乃至出息入息，亦是利益有情之事业。

于生死轮回生起厌离，从而发起愿菩提心后，不能满足于此，应进一步趋入殊胜的大乘菩提道进行修持，求证究竟佛果，只有佛果才是最圆满的果位，得佛果者才能究竟广大地饶益一切有情。证得究竟正觉果位者，






有不可思议的利生事业，其身口意三门所有动作，皆是饶益众生的因缘。观佛身功德，如《三昧王经》中说：“百千种光明，法王足下放，地狱尽清凉，除苦获安乐。”佛陀足下发光，即是使地狱众生脱苦得乐的因缘，又云：“由佛履阃故，聋盲喑哑辈，贫穷薄福等，诸根悉具足。”佛陀踏过残废贫穷人家的门槛，也是使他们诸根得到完具，摆脱苦难的因缘，类似教证在大小乘经典中有许多；从佛语而言，佛语无不是清净圆满的法语，能显正法，令众生决定出离、趣大菩提，具如《经庄严论》所言；由佛意而观，佛陀妙智圆满，不住涅槃而安住遍现一切有情之地，恒时利益有情，具如《宝性论》中所言。佛三门作为，乃至任运自然的微妙呼吸气息，也在为有情作大饶益。佛陀所呼出的气息，于地狱中现如密布浓云，从中降下甘露，息灭地狱毒火，使广大地狱众生获得清凉安乐，地狱众生能由此对佛陀生起不可思议的信心，亲见佛陀的微妙身相，即刻从地狱恶趣中解脱。佛出息都有如此不可思议的利生功德，何况佛的圣号、庄严宝相、说法等，此等更是饶益有情的奥妙事业。月称论师说：“具智慧世尊，一切身语意，无有为自利，唯行利他众。”证得佛果有如是殊胜的功德，所以诸修行者理当发起志求佛果的菩提心，勤修菩萨行。

譬如说，以前有一幻化师，恭敬迎请一名叫朱多吉的具德比丘到自己的宫殿中结夏安居，幻化师的宫殿下面有许多幻化轮，因此而自然成办了许多事业。安居圆满后，幻化师十分感激朱多吉比丘，供养了丰厚的供品，比丘说：“我其实什么也没做，你何故如此客气呢？”

幻化师说：“有您住在此处，我的事情就能自然成办，尊者您虽无心也无勤作，但您实际上是我的利乐之源！”同样，佛陀安住于法界无量殿中，外表上无任何勤作，然而不可思议的利益有情事业，也会如同幻化轮一般，自然任运地旋转不息，降下广大饶益有情的甘露，其事业远非有分别戏论勤作者所能比拟。故当对佛陀世尊生起恭敬信心，自己亦应为此而精进于菩提道。

庚二、佛果殊胜：

> 犹如死主声，世间皆生畏，
> 如是遍智声，死主亦生畏。

犹如死主的声音，世间一切人闻之皆生怖畏，如是遍智的音声，死主也会闻而生畏。

佛果功德不仅表现在三门作为随时皆是在饶益有情，是为众生带来利乐之事业，而且还显示于佛陀的威德能令一切有缘众生从怖畏中解脱。世间众生的怖畏境，分说有生老病死、地水火风的灾难、非人猛兽仇敌死主等无量无边。而其中最令众生怖畏者，莫过于死主，甚至当死主的音声传到耳边时，一切凡夫众生都会心惊胆裂，恐惧到极点，由此可见死主对世间人的威慑力量。然而就像世人害怕死主一样，死主也极度害怕遍智佛陀，佛陀的声音传至众生耳边时，死主就将被摧毁，众生从此可依佛的教言远离一切怖畏，摧毁生死轮回获得究竟涅槃，由是更可了知佛陀不可思议的威德。不仅如此，乃至听闻佛的名号，也可获得解脱，佛经中说：“何人闻我名，彼等善趣中，随依一乘获得涅槃。”何人闻到佛的名号，即能依之而于善趣中趋入三乘安乐道中的

任一乘，最终获得解脱涅槃大安乐。类似教证在大乘经论中尚有许多，若能了知佛果的此等功德，修持者对佛果的希求心即会自然生起。无垢光尊者有教言说，若要生起无伪菩提心，必须要有三个条件：一是缘有情的大悲心；二是意念菩提心功德；三是意念佛陀的功德。若欲生起菩提心，趋入菩萨行者，于此尤应依教而行。

譬如说，国王得生太子时，为了庆贺，必定会宣布大赦，将牢狱中的犯人全部释放，如是使人们闻之即生大欢喜。同样，佛陀的名号、音声传到轮回众怖畏中有情的耳边时，有情即能从怖畏的轮回狱中出离，生起大安乐。月称菩萨赞叹佛陀功德时说："何人若听闻，如来此名号，悉皆解脱故，彼亦成佛因。"因此，有志追求解脱者，当如鹅王趋莲池般，毫无犹疑地趣入大乘菩提道。

庚三、十四无记不能成立佛非遍智的理由：

问曰：当年外道向佛提出我与世间是常无常等十四种问题时，佛陀默言无语，以此是否可证实佛陀非遍智呢？

> 佛知作不作，应说不应说，
> 以是何因说，遍智非遍智。

佛陀现量了知一切应做与不应做之事、应说与不应说之界限，因此你们凭什么道理说一切智智的佛陀不是遍智呢？

外道向佛提出的我与世间是常与无常等十四种问题，通常称为十四无记法，即世界有边耶、无边耶、亦有边亦无边耶、非有边非无边耶？世界常耶、无常耶、

亦常亦无常耶、非常非无常耶？佛灭度后有耶、无耶、亦有亦无耶、非有非无耶？命与身一耶、命与身异耶？对这些问题，佛没有以语言回答，但由此并不能成立佛非遍智，而且相反，以此完全可成立佛是遍智。因为佛陀能以无碍智慧现见一切，于一切时处了知应做与不应做、应说不应说的界线。比如说适时有益众生的事应做，非时无益之事不应做；而且佛陀现量了知每一个众生的根基意乐，在不同众生前，何者应说何者不应说。外道提出的十四个问题，是依于补特迦罗我与法我而问，如果以无我理回答，外道是非法器，不但起不到作用，他们反而会诽谤深法或生断见；如果回答有世俗谛之显现，他们便会执成实常有神我存在。佛陀正是现见了其中一切因果，见其问不应理，针对其根器亦不应答，故而不答，令他们自知谬执而醒悟。因此，凭什么道理以十四无记而说佛陀非遍智呢？《中观宝鬘论》云："世间有无边，胜者不答问，如是甚深法，非法器不说，智者当了知，佛陀是遍智。"十四无记正是成立佛陀是遍智的理由，而非成立非遍智的理由。

譬如说，以前有一婆罗门，其家中有一口水质极为甘美的水井，国王知道后强令婆罗门将水井送至皇宫中，否则要受惩罚。婆罗门的女儿非常聪明，她让一筹莫展的父亲告诉国王：按世间法规，财物应该以财物交换，大象应用大象迎接，那么水井也应以水井相换，国王你应以皇宫中的水井迎请我家的水井。国王听后，觉得有道理，立即命令大臣们用皇宫中的水井去与婆罗门的水井相换，陷入了困境中的大臣们忍无可忍，最后联

合起来罢黜了残暴的昏君，而婆罗门女依此巧计免去了治罚。同样，佛陀亦是以善巧方便对付外道，让外道自知谬误而惭愧。有人问：若不应说即不说，那么佛陀为什么呵斥提婆达多为“破衣者之子”或“饮唾小儿”呢？大疏中回答说：佛在大众中呵斥提婆达多，并非是不应说的，若不如是呵斥提婆达多，当面揭露其过失，那么有许多不能明辨是非的众生，要追随提婆达多而受到损害。佛如是说，恰好能灭除他们的罪业，挽救他们，此诚然是应说应作的饶益事业。月称论师说：“汝知应时心，有者问不说，有者问而说，引导诸有情。”佛陀能如实了知一切众生之根器心行与时机因缘，对有些问题不说，对有些人有问即答，如是以种种善巧方便引导诸有情。因此，无论答与不答，其实皆可证实佛陀是遍智也。

己二、（明得果的因是受持菩提心）分三：一、修学菩萨行的等起发心殊胜；二、发菩提心的福德；三、修学菩萨行之规则。

庚一、（修学菩萨行的等起发心殊胜）分二：一、三业中以意业为主；二、意乐善则一切成善法。

辛一、三业中以意业为主：

问曰：修大乘法为什么要首先引导发心呢？难道以身口善行不能趋入菩提道吗？

除心则行等，不见有福等，
是故诸业中，唯意为主要。

除开贤善发心则所有的行住等，不会见到其中有福德等业报，所以诸身口意业之中，唯有意业最为主要。

大乘佛法之所以首重发心，是因为在身口意三业

中，意业最主要，因为它是决定善恶的主要因素。如果没有贤善的心意，那么行住坐卧言谈等身口行为都会成为无记业等，不会有福德果报可言。人们不管造善业还是造恶业，其主要因素在于其内心意乐，若不生起善妙意乐，身口再勤作，也难以积累大福德，宗喀巴大师曾说过：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”善恶业唯随发心而转，而不由其他因素决定，所以在大乘菩提道中，首先即要求修行者生起殊胜菩提心，六度万行的无量法门也皆是围绕修心而行。华智仁波切也说：“修心修心修自心，以四修法修心者，身口虽无造一善，除解脱道余无趋。”在此有人或会生疑：既然意业如是重要，那是否身口善行没有功德呢？当然不会如此，身口善行如转塔顶礼诵经等，也有相当大的福德果报，然而与心意所造的善业比起来，身口善业无法相比，因此才说“不见”，以微小而加否定词。而且大乘道的身口善业，其主要目的也在于净治内心，围绕菩提心而行，如果离开了此，即不能算是真正的善业。

譬如说，以前有一裸形外道，到神庙中去顶礼神像，因殿堂狭小，他顶礼面前的神像时，臀部触在后面的神像上，其他人告诉他：你这样做不如法，一边造善业，一边又要造恶业。这名外道听了后，内心非常矛盾，一时不知如何取舍。外道不懂得业由心生的道理，只执著外表身口行为，故他们无法了知善恶业区分界限，不能积累真正的福德，有时甚至陷入名外道那样前后两难的矛盾境地，若了知善恶依心则无有此疑。月称菩萨说：

"若心意清净，诸业亦极善，是故诸智者，以净心造业。"因此诸欲趋入大乘菩提者，当首重发起菩提心！

辛二、意乐善则一切成善法：

问曰：菩萨也有造杀生等侵害有情之业，由此可见，发起了菩提心的菩萨，所行并非全为善法，而是也会有造恶业的情况。

菩萨由意乐，若善若不善，
一切成妙善，以意自在故。

菩萨由于饶益众生的意乐，身口所行的表面上或善或不善的一切行为，都会成为随顺菩提道的极妙善法，因为菩萨的意乐能恒时自在随顺于善法故。

生起了殊胜菩提心的菩萨，在形象上所作的会有种种善、不善、无记的行为。比如说一个菩萨，他有布施、持戒等善行，而有时他或许要杀生、说妄语等，还有行住坐卧等一些无记的行为。但是，由于菩萨恒有利乐众生的清净意乐，这些善、不善、无记的行为，全部会成为随顺大乘菩提道的善妙法行。生起了真实无伪的殊胜菩提心，菩萨于利益众生的发心即得到了自在，随时随处举止言谈之间，他皆能自在保持饶益他人的清净意乐，即使表面上行持一些杀生等恶行，然而实际他不会有任何自私自利的烦恼发心，而唯是随顺利他善心而行。因此，菩萨无论行持何种身口行为，以菩提心摄持，皆成为积累福德资粮的善法，由此更可体现善心意乐于修道中的重要性。

譬如说，以前大悲商主与五百名商人跨越一处旷野时，途中有一名凶悍的强盗，准备杀死这批商人掠夺财

产。当时大悲商主想："这五百名商人都是菩萨，若杀害他们，强盗必会堕入地狱，百千劫中也得不到解脱。不行，我宁可自己堕地狱，也要阻止他造恶业！"在勇猛的悲心推动下，大悲商主用短矛刺死了强盗，结果商主不但未堕入地狱，反而以此圆满了一亿劫的资粮。另有公案说，迦叶佛在世时，有一个大菩萨为了引导一些外道，故意到他们中行持外道行为，而且诽谤迦叶佛，说"光头沙门没有什么解脱法"，因菩萨有自在的贤善意乐，结果不但未成罪过，反而成了积累福德的善法。这些公案都说明了菩萨以贤善发心能转一切身口行为成善业。龙树菩萨在《菩提资粮论》中说过："为利众生故，也忍地狱苦，何况忍余苦，此人易得果。"菩萨为利众生能忍地狱之苦，更何况其余的小苦难呢？由于有如是的大悲菩提心，菩萨能迅速积累巨大资粮，成就佛果。月称菩萨也言："于横生大悲，非横生大慈，是故诸圣者，无有罪恶门。"菩萨于横蛮难调者，会以大悲方便度化，于非蛮横者以大慈心度化，因而菩萨于一切众生对境前，不会造恶业，只会积累善业资粮。

然诸位应知，此处所言的菩萨，是已获自在之佛子，一般凡夫位修行人，自心尚未达到如是自在之境，很难有转杀生等不善行为善业的能力，仁达瓦大师强调说：如果自心没有获得真实的自在，修行人也不能如是行持这些身口行为。

庚二、（发菩提心的福德）分二：一、最初发胜义菩提心的福德；二、教他发菩提心的福德。

辛一、最初发胜义菩提心的福德：

问曰：菩萨从何得名为胜义菩萨呢？其胜义发心之福德如何？

菩萨初发心，胜过大地上，
一切众生类，转轮王福德。

菩萨于初地发起胜义菩提心，其福德远远胜过大地上一切众生类都成为转轮王的福德。

菩提心有世俗与胜义两个层次，世俗菩提心是大乘修行人最初发心至加行道之间，为了利益父母众生而生起取证菩提果的发心，胜义菩提心是菩萨在一地至十地之间的菩提心。菩萨证入初地，发起胜义菩提心，即名胜义菩萨，真实成为佛的意子，如《入中论》里所言："从此由得彼心故，唯以菩萨名称说，生于如来家族中，断除一切三种结。"初地菩萨生起胜义菩提心，其福德不可思议，纵然大地上一切有情众生，皆成为统领四洲的转轮王，其福德总合起来，也无法与初地菩萨发菩提心的功德相比。得到转轮王，只是今生暂时的利益，但是一地菩萨生起胜义菩提心，于所有众生皆能施予生生世世的暂时与究竟利益，即使是一刹那菩提心，也能有不可思议的功德，远非所有的转轮王福德相比。因此，菩萨生起胜义菩提心时，其内心喜乐也无可言喻。

譬如说，关在监狱里已被判死刑的人，一旦从死牢中获得释放，得到了自由，其内心安乐定会无法形容，没有任何一种能与之相比。同样，菩萨从凡夫位登上见道位，便从轮回牢狱中彻底解脱出来，获得了自在度生的能力，因此其安乐也非其余事物所带来的安乐可比。还有譬喻说，国王下命令，指挥臣民眷属如法地办理各

种事件，以此国王能获得丰厚的财产，而这些财产实际上也是众生安乐之因。同样，菩萨依众生而发心积聚福德，获得胜义菩提心登上初地时，其胜义菩提心也能广利众生。月称论师说："暂时以菩萨，发心之福德，若彼有色相，周遍诸众生，众生数无穷，佛陀智无边，于彼回向故，福德亦无量！"

辛二、教他发菩提心的福德：

问曰：自己发菩提心有如是功德，那么引导他人发菩提心，功德如何呢？

若有建宝塔，高与世间等，
调伏使发心，说福胜于彼。

若有众生为了敬仰佛陀而修建七宝佛塔，高与世间色究竟天相等；而另有人调伏一个众生使他发菩提心，佛说此福德胜于建塔者。

教导他人发菩提心，也有不可思议的功德。假若有人用金银等七宝修建佛陀舍利塔，而且此塔量等三千界，高与色究竟天相等，塔体饰以种种稀世珍宝，塔前不断以花鬘饮食音乐歌舞等供养，这些善行的福德当然非常大。但是，本师释迦牟尼佛说过：如果有人能调化一个众生，使他生起无伪的菩提心，此福德远胜于建塔者。此处发心是指发起世俗菩提心，还是胜义菩提心呢？如果是指胜义菩提心，那只是登地菩萨的境界，一般修行人自己尚无法达到此境，要引导他人，更是无能为力。但许多高僧大德于此作过明确简别：此处所说的是世俗菩提心。如堪布阿琼在注疏中指出：此处所说应是世俗菩提心，因从月称菩萨在大疏中引用的比喻可

知，教人发心能使如来种性不断，而如来种性者，并非专指登地以上的菩萨，如《入菩萨行》中云："生死狱系苦有情，若生刹那菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。"引导他人发菩提心为什么有如是超胜的福德呢？其原因当然是因菩提心功德非常巨大，有永不灭尽且不断增上的功用，如寂天菩萨所言："其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁；菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。"菩提心有如是无尽的福德，那么促使他人发心者，即是建造了无尽福德之菩提心宝塔，这种福德岂是他法所能相比。

譬如说，以前有一户人家，其家长逝去，他的两个朋友，一人为他安葬尸体，一人抚养其妻子儿女，较二人之福德，后者殊胜。同样，佛陀涅槃后，建塔供养其遗体者，如同前者，教导众生发菩提心者，能令如来家族种姓不断，令佛陀的教法流传不断，如同后者，因而引导他人发心者，其福德远胜前者。月称论师说："以世间究竟，三宝续不断，为播续种子，故彼福极大。"

庚三、（修学菩萨行之规则）分五：一、利他的身语行为；二、意乐之差别；三、悲心微弱之过患；四、不信菩萨的过患和应修信心的理由；五、能究竟圆满菩萨行的理由。

辛一、利他的身语行为：

问曰：菩萨如何利益有情？

师长欲利他，应承事弟子，
因彼不知利，故名为弟子。

师长想要利益他人，应当以身语诸行随顺弟子的意乐而承事，因为他们不知如何是有利之事，所以名为弟



子。

作为大乘菩萨，其唯一心愿即是饶益有情，令一切有情获得暂时与究竟的利乐，为了此目的，菩萨要恒顺众生的意乐，依布施、爱语、利行、同事四摄方便承事弟子，引导弟子。菩萨作为师长，首先应以布施爱语之妙索将狂象一般的弟子拴上，然后用利行同事之巧钩，将其牵引至安乐佛法正道。为什么首先要以布施爱语承事众生呢？因为众生自无始以来沉溺于迷茫轮回中，为深厚的无明愚痴所蔽，不明正法，不知取舍，无法辨析如何行持才会为自他带来利乐，以此他们名为弟子，其一切所作皆需要上师善知识教诫。月称论师言："上师为弟子，承事说爱语，其心欢喜已，令发菩提心；已发胜心后，渐次而修学，广大与甚深，殊胜之法门。"引导弟子的上师，应先以种种布施爱语承事弟子，令彼等生起欢喜与信心，再教予利他的世俗菩提心妙法，令弟子生起深信，然后渐次引导他们修学更为甚深广大的殊胜法门。作为菩萨，应以如是善巧方便之行利益众生。

譬如说，本师释迦牟尼佛于金刚座成就佛果后，首先调化了名称施主及其眷属，然后调化了有发髻的一千名外道。其中外道首领单杰迦叶有五百名弟子，呷亚迦叶有二百五十名弟子，其隆迦叶有二百五十名弟子。当时单杰迦叶认为自己是大成就者，非常骄傲，本师释迦牟尼佛首先以一个普通沙门身份出现在他面前，接着显示神变功德，他还认为世尊只是一个有一些神变功德的沙门；世尊再显示更为稀有的功德时，单杰迦叶虽然认为世尊是稀有功德的大尊者，但还是不肯放弃傲慢，仍



然认为世尊比不上他；最后世尊见他已渐渐转化，才显示出大神变功德彻底击溃其慢心，使他不得不心服口服，诚心诚意地与弟子一起皈依了世尊。对刚强难化的无知众生，菩萨当依循本师所引导的妙道，以善巧方便之利他身语行为摄受教导。

辛二、（意乐之差别）分五：一、对不知罪的补特伽罗应悲愍之喻；二、教导弟子的次第；三、对烦恼炽盛者尤应悲愍；四、随顺根器意乐而作利他之理；五、悲力增盛所得之果。

壬一、对不知罪的补特伽罗应悲愍之喻：

问曰：菩萨饶益有情时，若有人不知好坏善恶，以嗔怒之举对待，此时菩萨该如何调伏自心呢？

如鬼执虽嗔，医者不生恼，
能仁观烦恼，非惑系众生。

就像为鬼祟迷执的病人，虽然对医生特别嗔恚，但医生不会生烦恼；同样，能仁会观察所化众生的烦恼，而不会对烦恼所系执的众生起嗔恚。

菩萨在行持饶益众生的行为时，难免会遇到一些野蛮难化、不知善恶的众生，他们不但不听随教导，反而生起嗔恶之心，甚至对菩萨进行损害，此时修持利他行者更应生起悲愍。此过程就像医生对待为鬼祟所执的病人一样，世间为鬼祟所迷的人，也即通常称为的着魔疯狂者，他们对医生与护理者特别嗔怒，如现在那些精神病医院中的病人，经常会打骂伤害医生护士。但是，那些熟知其病症的医生，对这些病人一点也不会恼怒责怪，而且会因此更加生起怜悯，对他们加强治疗。同样，能仁——已调伏自相续的圣者佛陀或大菩萨，在调化粗

暴横蛮的众生时，会观察其粗恶源自于烦恼，因而能仁大医王不会责怪为烦恼魔所执的有情，而是更加对有情生起悲愍，以善巧方便耐心地予以疗治引导。《入菩萨行·安忍品》中说："自惜身命者，因惑尚自尽，况于他人身，丝毫无伤损？故于害我者，心应怀慈愍。"此颂对有情为烦恼系缚而伤害自己、他人，故不应生嗔怒而应慈愍的道理，分析得非常详细。作为大乘修行人，对于佛菩萨留下来的言传身教尤应重视，在遇到不知罪恶的野蛮众生时，应依循这些妙法调伏自心，对有情生起悲愍。

譬如说，狮子在遇到猎人向它射击时，它不会像狗一样，去追逐箭矢、石头，而会认识到伤害之来源是猎人，因此直接向猎人进攻，消灭损害的来源。同样，菩萨在遇到众生的伤害时，应认知伤害之来源乃有情相续中的烦恼，有情只不过是烦恼魔的工具而已，因而不应嗔怒有情，应对烦恼生起勇猛降伏决心。月称论师言："此非众生过，此乃烦恼过，善察具智者，于众不生嗔。"诸修学菩萨行者，面对损害时当如是调伏自心。

壬二、教导弟子的次第：

随彼何所喜，先应观彼法，
倘若已失坏，都非正法器。

菩萨应随顺弟子所喜爱的法门，先应妥善观察再决定传法次第；倘若不能相应所传之法而失坏，即非为正法之器。

菩萨在教导弟子时，应首先妥善观察其意乐根器，而传相应的妙法。比如说，有喜欢布施者，即应传讲布



施法门；喜欢持戒者，即应传讲修持净戒法门；喜欢修忍辱者，即应传忍辱法门……否则，如月称菩萨所言，吝啬者首先不会愿意听布施法门，放逸者不会乐意于持戒法，不与其根器意乐相应而传法，很难让弟子受益。因此，先应观察弟子的根器意乐，传予相应的法门，使弟子顺利入道，迅速与正法相应。如果不能如是合理引导，弟子无法接受所授法门，甚至与法背道而驰，那么他不但不能受益，反而损害身心相续，生起邪见疑惑，使他成为非法器。

譬如说，往昔有美发菩萨，博通医术。当时有一商主于取宝途中死亡，其妇人深生哀痛而致疯狂，每天守着尸身不肯埋葬。美发菩萨首先给她以种种方法开导治疗，都无法奏效，后来菩萨详加观察，遂命妇人身负尸体不放。妇人背负身体经半年之后，发现自己所深爱的丈夫，实际上是一具腐烂的尸骨架，于是顿然清醒过来，精神恢复了正常。同样，菩萨在调化各种众生时，必须先随顺其意乐而说法，才能取得效应，麦彭仁波切在《君规教言论》中说过："言说种种其他语，罗刹诸众不满意，若说罗刹之语言，则令彼等生欢喜。"因此，诸大乘修行人当依教奉行，于传法引导他人时，应如月称菩萨所言："首先于听者，说布施语等，了知法器后，再宣甚深法。"

壬三、对烦恼炽盛者尤应悲愍：

如母于病儿，特别觉痛爱，
如是诸菩萨，特意愍恶者。

犹如慈母对于有病的儿女，特别觉得痛爱；如是诸



慈悲的菩萨，也应特意悲愍作恶者。

在利益众生过程中，菩萨对那些烦恼特别炽盛，经常造作恶业的有情，尤应以悲愍之心加持护念。此理如同慈母对于自己有疾病的儿女，定会更加疼爱，不管这些儿女如何扰乱她，甚至谩骂损伤她，慈祥的母亲也会毫无嗔怨地安忍，且更会无微不至地关心照料可怜的儿女。同样，修持大悲菩提心的菩萨，应视一切众生如同爱子，这些子女为无明烦恼疴疾所缠缚，身心恒时处于痛苦之中无法自主，由烦恼所催造作种种恶业。造恶业越重者，其烦恼恶疾越严重，因此菩萨对他们尤应以悲愍之心护念救度。不管这些可怜的众生造作何等恶业，甚至诽谤、殴打损害菩萨，修持大悲菩萨行者，也应安然忍受，并应藉此了知他们的炽盛烦恼疾病，针对其病症而特加对治，以善巧方便加以引导。

譬如说，以前有一首陀罗女，她生育了六个孩子，前面五个孩子都成为了品行良好并有一定谋生技能的人，但第六个孩子品行恶劣，经常去外面作非法恶业。因此那位母亲对前面五个孩子，尚不觉得如何疼爱，对小儿子却特别关心担忧，非常害怕他受到国王惩治而遭杀害，成天都想办法关照他。同样道理，三界中那些有智慧而且烦恼轻微的有情，菩萨稍加引导，他们即能自主地步向解脱正道，而那些愚痴无知烦恼炽盛的有情，如果不加以特别地悲愍护念，极难摆脱堕落恶趣的悲惨命运，因此菩萨对他们定会如月称菩萨言："一切大悲尊，视众虽平等，尤于愚劣者，却更生悲愍。"

壬四、随顺根器意乐而作利他之理：







或作彼弟子，或作彼师长，

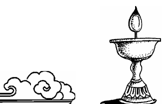
以种种方便，令有情通达。

或者作他的弟子，或者作他的师长，菩萨应以种种方便善巧，令所化有情通达真如法性。

发心广利众生的菩萨，应先观察所化有情而后因机施教。世间众生以往昔因缘境遇不同，根器意乐千差万别，已入内道者，其胜解智慧也各不相同，如果要饶益他们，须随顺其意乐根器胜解而施设教化。对那些傲慢者，菩萨以弟子的身份言行去接近他，渐次令他自知惭愧而得到调化；对谦虚的有情，菩萨应以师长的身份摄受，适其根器而教以妙法。总之，菩萨针对所化者，应施以种种不同的善巧方便，随顺摄持，无论如何也要引导他们步入正法，通达真如法性。佛经中多处有教言，说菩萨有时作商主，有时成为国王、王妃、大臣、仙人等，而有时菩萨也会变成旁生、非人，甚至地水火风木石桥梁等器界形象，只要是能令有情趋入正法通达法性的方便，菩萨无有不为者。

譬如说，医术精湛善巧的医生，对于病人首先会善加诊断，清楚其病症及来源等各种情况，然后御种种因缘之变而对症下药，如对胆病者施以素食，对体弱者施以肉食等等，只要是能疗治疾病的方便，无有不施。同样，菩萨饶益有情时，先察其根器，后施以不同方便，只要能令彼断除烦恼疴疾，无有不施的方便。月称菩萨说："菩萨现弟子，医师释梵天，显示种种相，调化诸有情。"为利众生，菩萨当示现种种形象，而因机施教。

壬五、（悲力增盛所得之果）分二：一、悲力增盛而不受教益者少；二、观察利他不作策励的过患。



癸一、悲力增盛而不受教益者少：

如善巧良医，少有不治症；

获巧力菩萨，非所化甚少。

犹如善巧的良医，少有不能治愈的病症；同样已获得大悲善巧力的菩萨，非为所化的众生极为稀少。

修习大悲菩提心的菩萨，由大悲智慧增上，摄受度化有情之力越来越增盛，以此在他面前不能教化的有情极其稀少。此情如同那些医术精良善巧的神医，在其治疗对象中，极少有不能治愈的病症；也如同现代那些医学相当发达的地区，真正不能治疗之症几乎没有。菩萨由修习大悲法门，其度化有情之六度四摄善巧力越来越增上，因此众生不论根器如何低劣，烦恼疴疾如何严重，已得巧力的菩萨几乎都能以方便教化，引导他们步入解脱之境。当然，如果以短时期的眼光看，佛菩萨无法度化无缘不信的众生；而且有些论典如《经庄严论》中尚提到过有一阐提，即断灭种性，这类众生也无法救度。然而以究竟观点考虑，众生皆有如来藏，不存在断灭种性，一切有情皆可成佛，因而可以说无有巧力菩萨不能度化的有情，只不过是时间因缘有先后而已。

譬如说，以前有一王子，因贪恋一个女人无法满愿，由此而日夜思慕，饮食起居失调，导致了严重的疾病，而当时的名医对此束手无策，最后求助于龙树菩萨，菩萨即依善巧方便力，很快就息灭了王子的心病。由此可见，于悲力增盛之菩萨前，他人不能教化的有情，也可受到饶益。月称菩萨言："通达众生根，善巧方便法，



是故菩萨前，非所化甚少。”具有明鉴众生根器的智慧，通达了众多引导有情的善巧方便法，在这种大悲菩萨前，非能教化的有情，甚为稀少。诸学修菩萨行者，从中也应了知，要度化有情，定当如是精勤修学。

癸二、观察利他不作策励的过患：

若菩萨境中，有由未策励，
堕落于恶趣，是智者所呵。

若在菩萨的行境中，有众生因未受到策励教化，而堕落于恶趣中，此是一切智者所呵责之事。

已获得了一定大悲心与智慧的菩萨，具备了度化众生的能力，此时他应践履菩提心誓言，精勤于教化饶益所化有情，而不能有间断疏忽之时。一般根器者在初进入解脱道时，烦恼恶习力会不时障碍他的修行，若没有菩萨的护念策励，极易失坏退转于善法而随顺烦恼向下堕落，因而菩萨应恒时不断地策励，适机引导他们修习不同层次的解脱善法，这样可使他们不失坏善法，避免堕落恶趣。如果菩萨对所化众生，不如是作护念策励，任一些有情随烦恼而堕落，这是一切智者所呵责的过失。对菩萨来说，也是非理非法违背誓言的行为，如寂天菩萨所言：“若誓利众生，而不勤践履，则为欺有情，来生何所似！”

譬如说，众商人所依怙的大商主，在度越旷野的路途中，如果不帮助众中有困难者，而任随他丢队失散，此诚为众人所呵毁之处。同样，菩萨于所化境中，当精勤策励护念诸众生，若自己有能力，尚不施设方便救度，而任一些苦恼有情为烦恼瀑流卷入恶趣，此诚为非理之

举。月称菩萨言：“具德神变者，未以佛法调，有者堕恶趣，是智者所呵！”具有功德能力的大乘菩萨道行人，若未以佛法调化利益所化有情，导致有些人无有依靠而堕落恶趣，此即智者所呵之处！诸修行人应切实注意，于漫长的解脱道中，每个修行人都会遇到一些困难，都需要善知识与诸道友帮助鼓励。自己具备一定能力时，对他人之障难若袖手旁观，置之不理，此是诸佛菩萨所严厉呵责的对象！

辛三、悲心微弱之过患：

问曰：修习大乘佛法者，若不赞叹修习大悲，有什么样的过失呢？

若于他苦迫，不欲赞悲愍，
如何于无怙，能哀愍行施。

如果对于其他有痛苦迫恼的众生，不欲赞叹悲愍，那又如何对无有依怙的有情，能以哀愍行持布施呢？

如果不修习大悲，悲心微弱的修行人不可能行持大乘法门，也会断绝入正道的机会。在修学菩萨行时，初学者必须从发心开始，而发菩提心须修习慈悲喜舍四无量心，其中悲无量心也即大悲心尤为重要。所谓大悲心，即愿平等拔除一切众生的痛苦，如果不能具足悲心，在见到其他有情遭受痛苦逼恼时，也不愿赞叹随念大悲心，对苦恼者一点悲愍也生不起来，这种人要进入大乘法门，绝无可能。对苦恼有情如果无有悲愍，那么他怎么可能对那些无怙有情，以哀愍之心行持布施呢？而布施度是总集大乘所有修法的六度之首，是最为简易的入门法，也是遍及六度万行中的修法，此若不能圆满，则

其他更深之法也不可能趋入，故大乘行人的一切身财受用及所修的一切善根福德，皆要回向施予所有众生。佛陀于《华严经》中说过：大悲心是菩提之根本。《入中论》中说："悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。"法王如意宝晋美彭措在马来西亚弘法时，也曾将所有佛法归纳为三方面，即智慧、大悲心、信心；其他高僧大德在讲法时，也无不强调大悲心。由此可见，大悲心于修行人何等重要！

譬如说，没有悲心的强盗，看见盲人身上有些微赖以养命的资财时，也会无情地抢夺，而根本不会顾及盲人的悲惨处境与维生艰难等，这就是悲心微弱带来的过失。又譬如说，有些人为了得到一双破靴子，就会杀害他人，而破靴子价值相当低廉，实不应贪执，可是那些罪犯毫无悲悯，为了如此微小的利益，也会造杀人恶业。悲心微弱有如是过患，因而欲入自利利他之大乘菩提道者，当精勤修习增上大悲心，若能生起大悲，即可迅速积累资粮，趋入正道而得到证悟成就。月称菩萨言："何人于诸众，如母具大悲，此人为成就，无怙能行施。"修行人若能对众生生起如母之大悲心，则定能为了成就而精勤修习布施，饶益无依无怙的有情，如是则能迅速获得圆满二利的能力。

辛四、（不信菩萨的过患和应修信心的理由）分二：一、不信菩萨的过患；二、应修信心的理由。

壬一、不信菩萨的过患：

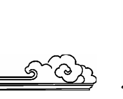
问曰：菩萨既有自在的大悲心，那么不信或嗔恚大悲菩萨有何过患呢？

若有为利他，久住于世间，
间住尚有损，况真心起嗔。

若有为利他人而长久住于世间不入涅槃的菩萨，对他不去恭敬亲近而安住不动者，尚会于今生后世有损害，更何况真心对他生起嗔恚呢？

悲心微弱有巨大过患，而悲心增盛者，有不可思议的功德。具足真实大悲心的菩萨，虽然证得了超越三界的涅槃果位，然而为了利益轮回众生，他不会住于寂灭涅槃之中，而是长久地住在世间，精勤不断度化六道有情。这样具大悲心的菩萨，若显化在世间广为利生事业，有人听到时不起信心，不去恭敬供养亲近依止，而是以一种平淡的态度安住不动，这种态度对他今生后世有很大损害，是一种有大过失的非法行。此如同拉萨城的老妇人终生没有朝拜觉沃佛像一样，唯是断绝福德与得度因缘的恶行。虽然对大悲菩萨没有诽谤等，但仅以不起信心的平淡疏远态度，即有如是损害，那更何况对菩萨生起真实的嗔恚恶心呢？佛在《宝积经》、《曼殊室利游舞经》等经典中说过：对菩萨生嗔恚，能摧毁百劫（或千劫）所积的福德善根。寂天菩萨也言："博施诸佛子，若人生恶心，佛言彼堕狱，长如心数劫。"对这种过患苦果，诸多经论皆有论述，诸人应当加以重视。尤其作为凡夫，不知周围谁是菩萨，谁不是菩萨，所以应以清净心观待，于任何人也不应起嗔恚恼怒。否则，若对方是具大悲心的菩萨，自己的过失苦果，也就不言而喻了。

譬如说，有一个养大象的人，一日别人将牛羊交给他放牧。一段时间后，那人来到养大象者的家，问："你





现在安乐吗？”他回答：“有什么安乐呢？前些日子风雨大作，大象全部损失光了。”牛羊的主人听后，心里想：“大象都没有抵抗过暴风雨灾难而死了，更况牛羊呢？”他一点也没再问，就明白了自己的损失。同样，若已明说了对菩萨不起信心尚有损害过患，那对菩萨起嗔恚恶心，其损害过患也就更不用说了。还有譬喻说，昔日有人出门，将一根木手杖用皮囊包好，寄存在一户人家，过后他去取，问那户主人说：“现在一切都好吗？”主人回答：“一点也不好，老鼠闹得非常厉害，你的手杖都被它们吃光了！”那人听后，即明白了言下之意：老鼠连木手杖都吃，更何况皮囊呢？同样，于菩萨不起信心尚有损害，更何况起嗔心呢？月称菩萨言：如果一个人损害了一切众生，其过失无法言喻；而对菩萨生嗔恨心者，与此过失等同。因此，诸人当了知对菩萨生嗔恨心的过患，而谨慎防护自心，同时更应从中了知，修习大悲菩提心的巨大功德。

壬二、（应修信心的理由）分二：一、于行难行应修信心；二、思维菩萨无量功德而修信心。

癸一、于行难行应修信心：

问曰：菩萨在世上以何形象救度众生呢？

> 若一切生中，常具足五通，
> 于劣现劣身，此乃最难行。

菩萨若于一切转生中，能常具足五种不退转的神通，而于应以劣身度化者示现劣身，这是最极难行之事。

大资粮道菩萨通过修持四神足，进入加行道位，菩萨即会具足天眼、天耳、神足、他心、宿命等五种神通，



能以神通观察后世与未来的情况，而且此后于一切转生中，菩萨也能保持其饶益众生的发心。此时如果以神通观察到某些该以劣身度化的有情，其得度因缘已成熟，菩萨就会毫不犹豫地显现下劣形象，度化恶道众生。比如说有些菩萨以蝴蝶、水牛、猪、老虎、飞鸟等动物形象而行菩萨道，这些在《大密方便经》中有过论述，在众多高僧大德的传记中，也可经常见到，如麦彭仁波切说：“我死后不会有转世活佛，而转为飞禽野兽利益众生。”法王晋美彭措也说：“我死后也许在新龙以狗的形象利益众生，希望该地后代人记住（当地人喜欢打狗）。”自心已得自在神通的菩萨，他不一定安住在净土，也不一定恒时显现庄严身相，而是不断随因缘现出种种低贱下劣之身，以度化下劣有情，这种行为是一般人难以想象的难行，可是菩萨在不断地行持着，因而理应生起信心。

譬如说，以前有一个国王，经常微服出游，并且与一贫女相好，后来贫女生下一个菩萨转世的男孩。男孩年龄稍长后，邻居的孩子都歧视他，骂他是奴仆的儿子，连父亲是谁都不知道。那名男孩便回家问母亲：“我的父亲是谁？别人怎么都歧视我？”母亲告诉孩子：“你的父亲是国王。”“既然是国王，母亲你应该让他照顾，不让别人欺负我。”“唉，孩子，我是低贱的贫女，如果去向国王说，国王肯定会翻脸不认，甚至损害我们！”贫女不肯答应孩子去国王处，但孩子一直哭求，母亲心疼孩子，便不顾一切带着他来到了国王面前。那时国王正坐在大众中，贫女携着孩子，用手势告诉国王：这是你的孩子。国王发现后，觉得不好意思，便将身体转向

另一方。贫女在孩子要求下，又转到国王正面，再次用手势指指点点，国王又转过脸，装作没看见。而男孩再三要求母亲当众说出来，不然国王不会承认，贫女虽然害怕，但是为了孩子，她壮着胆子，向国王说明了真相。国王果然大怒，命侍卫将贫女抓起来，准备殴打。这时那名男孩像鹅王展开双翅一样飞在虚空中，在空中跏趺而坐，显示出种种神变后，问国王："怎么样，我是不是你的孩子。"国王慌忙从宝座上站起，双手合掌祈祷说："你是帝释天也会恭敬的尊者，何况说是我呢？"于是王子从虚空中下来，国王恭敬地请入王宫，后来王子以佛法调化了国王，使整个国家的人们都归于正道。

还有一个公案说，有一菩萨以神通观察到本地的狗将会受灭顶之灾，于是立即变成一条狗，与城市外面的众多野狗住在一块。当时本地国王特别喜欢自己的马车，有一天马车上的皮带被狗吃了，国王非常愤怒，命令将国中的狗全部关在一处，然后杀光。正在将狗赶在一处时，菩萨变现的狗走到了国王座下，国王一见更加恼怒，立即下令："将这条狗抓起来杀掉，就是它损坏了我的马车！"狗不慌不忙地用人的语言说："国王，你杀我也可以，但是我们先辩论一场，如果你赢了，你可以任意处置我，但我若赢了，你就不能杀我。刚才你说就是我损坏了马车，你是怎么知道的呢？""怎么不是你呢，这明明是狗啃坏的。""皮带是狗啃坏的，但狗不只是我一个，怎么能以此而归罪于我呢？""正因为不知是哪条狗吃的，所以我要全部杀掉你们这些狗。""国王，如果一条狗损坏了马车，你就要杀掉所有的狗，那

么以一个人犯罪，国王难道不是要杀掉所有的人？"国王被辩得无法回答，明白了自己的错误，便将所有的狗都放了。菩萨为了救度有情而化现为下劣身相的公案，在诸多经论中皆有讲述，月称菩萨言："为利劣有情，舍弃自享受，以悲趋恶道，此亦甚难行。"故诸见闻者，当对具大悲的尊者生大信心。

癸二、思维菩萨无量功德而修信心：

方便诸时中，久远所集福，
如来说彼量，尚非遍智境。

菩萨以善巧方便力，于诸时中不断饶益有情，如是在久远劫中所积集的福德，如来说其量尚且不是遍智所能尽数之境。

具足善巧方便力的菩萨，他无需勤作即能任运饶益有情，于昼夜六时中，菩萨依清净三门一切作为都可不间断地利益众生，如是在无数劫中坚持不懈，依此而积聚起不可思议的福德资粮。此处一般是指登地以上的菩萨，但有些利根的初发心菩萨，依猛烈的大悲心与大乘法门的殊胜方便，也可以于一举一动之间修持利益有情的善法，恒时不断地积累福德资粮。菩萨以如是方便善巧力不断积累善根福德，而且于无数劫中恒常如此，因此其福德不可衡量，佛陀也说过：此等菩萨的功德犹如虚空无有边际，尚非遍智所能尽量之境。月称菩萨也言："大海水滴数，山王如芥子，刹那能衡量，彼福非能量。"大海水滴的数量，须弥山王全部做成芥子许的小丸之数，以如来智慧能于刹那间衡量清楚，而对菩萨的福德，如来智慧也不能量尽。仁达瓦大师总结说：菩萨为什么

有无量功德呢？其一是因他对众生具有无缘大悲心；二是发心无有限量；三是所度化的众生无量。以悲心等无有边际之善因，其福德果也自然无有边际。

譬如说，凡夫众生漂泊轮回的时间无有始端，因而其轮回时间无法衡量；同样道理，菩萨的大悲发心如虚空一般无有边际，如大海一般甚深不可测度，因此其福德也无法衡量。菩萨有如是无边的福德，诸了知者当生诚信，为了使诸父母众生得到利济，自己也应积聚大福德，为此应毫无迟缓地趋入大乘菩萨妙道，修习大悲菩提心。

辛五、（能究竟圆满菩萨行的理由）分五：一、欣乐布施之理由；二、呵责卑劣施之理由；三、能修一切行之理由；四、不希求独自寂静安乐之理由；五、能得殊胜身之理由。

壬一、欣乐布施之理由：

问曰：《本生经》等经典中，着重叙述了菩萨非常喜欢布施，但对戒律并无如是重视，这是为什么呢？

施声能显示，死法及余有，
是故于菩萨，施声恒优美。

布施的声音能显示死亡、正法和余有，所以对于菩萨，听到施声都会恒常觉得优美，以此自然于布施特别欣乐。

菩萨特别欣乐于布施，是因其不共功用而致。布施之梵语音为“达那”，它有三层意义：其一、死亡，因布施能显示生际必灭的无常死亡，使人们认识这种规律；二、布施能显示出财施、无畏施、法施三种殊胜的布施法，这三种布施法实际上包括六度万行所有法门，

其中财施可包括布施度，无畏施包括持戒度与忍辱度，法施包括静虑度与般若度，而精进度是其余五度的助缘，于每一度中均有含摄，故不必单独宣说；三、达那有护持身口意三门使三业清净之意，如三业清净，修行者自然会超越三有轮回，随欲往余有受生。仁达瓦大师等释“余有”为佛果，修行者依清净三门之因，而于将来获得余有——佛果。以布施有显示死亡、正法、余有之功用，所以菩萨对布施的声音语言，会觉得非常优美而恒常赞叹，由此于布施行，自然乐于行持，而且会不畏一切难行而持之不懈，以求究竟圆满地利乐有情。

譬如说，已判死刑的囚犯，若听到法官宣告释放之语声，内心即会生起无与伦比的喜悦。同样，布施的声音，实际上也是宣告轮回牢狱中的众生，可以依此正道而往余有受生的释放之声，视众生如己身的菩萨，闻之怎能不生喜悦呢？《入中论》里说：“彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生……且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切？”月称菩萨于本论大疏中也言：“施者与取者，也获安乐故，菩萨于施声，恒时生欢喜。”能了知现见布施的功德，大乘修行者即能恒时欢喜于布施，以此精勤也定能圆满布施度。

壬二、呵责卑劣施之理由：

问曰：为什么菩萨的布施有如是无量功德，而一般人的布施却没有呢？

若谓今行施，当感大果报，
为取而舍施，如商贾应呵。



如果认为现今行布施，当来能感大受用果报，这种想法是为取得实有果报而舍施，犹如商贾为取财利而舍商品，诚应受圣者呵责。

布施应在菩提心摄持下，为了利益一切众生，以量等虚空一样的发心而行，如是以大悲智慧而行施，其发心无量故，福德也无边际。如果不如是而行，在布施过程中有能施所施执著，而且心有希企，这种布施是智者所呵斥的卑劣施，也没有真实的大福德果报。一般凡夫行持施舍等善法，其发心往往带有自私自利成分，比如说有人现在布施钱财，其目的在于获得今生的名誉、地位、别人的报答恩德，或为了后世异熟果报等，这种布施表面上虽然也是善法，然而以佛法的标准来衡量，其实只能算是一种卑劣的有漏善法。这种布施实有所取和所舍，就像商人买卖商品一样，为了得到钱财而为别人供给商品，其发心实无贤善可言。修行人在布施时，如果执著为自己得安乐，为自己得到某种果位，这是不清净的发心，不可称之为真布施。于此呵责这种卑劣施，其意在说明大乘修习者应当如法地行持布施。月称菩萨说："以悲心行施，不求其果报，无啬而舍施，圣者应赞叹。"圣者所赞叹的布施，应是毫无吝啬，不求世间果报，唯以大悲心而行的布施，这才是大乘修行人应当修持的无量布施。

譬如说，有人将自己的资具送给他人，其目的是为了让他人回报一些钱财，自己甚至想得到更大的好处，这种发心和行为当然不能称为善法，也不会有福德果报；同样，若以有所求的发心而行施，这种布施唯是卑

劣施，不能称之为大乘六度中的布施善行。诸修学者，应切实注意，若要趋入大乘布施法门，首先必须净除自心烦恼生起大悲心，而后方可真实行持大乘的无量布施。

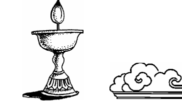
壬三、能修一切行之理由：

问曰：如果相续中有宿罪，自心无法清净，那又怎么能以清净三门而修布施等善法呢？

若昔所作恶，有亦成非有，
彼具善业者，无有不能办。

如果菩萨已生起大悲菩提心，往昔所作罪恶纵然有一些，也会成为非有；彼等具有大善业力的菩萨，于利他善法无有不能成办者。

菩萨在没有入道前，作为无始漂泊于三界的众生，他无疑也会有一些宿罪。这些罪业在没有完全清净前，必然会存于其心相续，因而菩萨虽然有利益一切有情的发心，而他的相续有罪业，又如何能行持三业清净的布施等善法呢？昔日所造罪业固然是有，但是菩萨通过发菩提心修菩萨行，积累了巨大福德，由此而灭除了粗猛的罪障，如《入菩萨行》中所言："菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。"因此这些罪业都会成为非有。修习大乘菩萨行者，以前因放逸产生的一些罪业习气，现在依正知正念来防护，完全可以远离，如同《亲友书》中言："先时离谨慎，后若改勤修，犹如云翳除，良宵睹明月。孙陀罗难陀，央具理摩罗，达舍绮莫迦，翻恶皆成善。"如是勤修小乘正法尚有如此功效，若能精进修持大悲菩提心，更会如同明月离云翳，使微弱罪业不能



再作覆障，因自相续已具足菩提心的巨大福德智慧光芒故。

譬如说，稍许咸盐存在于恒河之中时，不可能将河水变成咸味；同样在菩提心的大善根前，小小罪业无法转变或毁坏善业力，菩提心如同太阳，一旦于自相续的虚空中升起，罪障黑暗再也无法存在而阻止善业的进行。月称菩萨言：“如少咸盐水，不变恒河味，应知罪恶微，诸善极广大。”因此应知大悲菩提心的巨大功德利益，若能真实生起，则能顺利无难地克服罪障，圆满诸善法。

壬四、不希求独自寂静安乐之理由：

问曰：诸圣者菩萨如果已不随业烦恼流转生死，此时为何不入涅槃呢？

大势心意者，此间亦无损，
故彼视三有，涅槃无差别。

心意具有随顺法性之大力者，住在世间亦不会有生死烦恼损害，因此他们视三有轮回与涅槃没有差别。

大势心意者指登地以上的圣者菩萨。圣者菩萨已证悟诸法本性，其心意已获得胜义菩提心的妙力，这种力量是随顺事势理的巨大力量，菩萨依此可以住于三有而不受生死烦恼损害，恒时自在度化众生而不为任何痛苦烦恼所障碍，如《普贤行愿品》中所说那样：“犹如莲华不著水，亦如日月不住空。”《经庄严论》中也说：“观法如知幻，观生如入苑，若成若不成，惑苦皆无怖。”自心已得自在的菩萨，已证得大平等实相义，因而“智不住生死，悲不住涅槃”，虽已超越了生死，但在大悲



心推动下，为了利益轮回中的父母众生，他不会独自趋入寂灭涅槃，而是长久住于世间，精勤饶益有情。虽住世间，菩萨也无生死烦恼，在其心境中三有轮回与涅槃实际上毫无差别，《三昧王经》中说：“以智知蕴空，不随烦恼转，名言中观察，此世住涅槃。”菩萨以智慧了达五蕴皆空、轮涅平等，那时菩萨即能无碍地住于轮回，不断地饶益苦恼众生。

譬如说，一个母亲有独生子，孩子生病时，母亲会日夜看护着，从不厌倦，也不计自己的苦乐。同样，菩萨爱护三界一切众生如同慈母爱独子一样，在众生的轮回烦恼疴疾未愈之前，菩萨始终不会独自趋入涅槃。月称菩萨言：“具有十自在，彼等已了知，世间与涅槃，无有少差别。”菩萨具如是证悟智慧，所以在大悲催动下，完全能做到不希独自寂灭之乐，而恒时住在世间饶益有情。

壬五、能得殊胜身之理由：

问曰：菩萨获得胜义菩提心后，为什么能自在圆满一切事业呢？

若谁一切时，从心自在生，
何因彼不成，一切世间主。

如果谁获得了登地果位，就能于一切时中随心自在而显现，那么他有什么原因不能成为一切世间主呢？

菩萨生起了胜义菩提心后，由心得自在故，获得了十种自在，即寿命自在、心自在、财自在、业自在、生自在、愿自在、解自在、如意自在、智自在、法自在。一地至七地之间是相似的十种自在，八地至十地之间是

真实的十种自在，最后获得佛果时，是圆满的十种自在。菩萨获得了十种自在后，即能随意显化于世间，旋转不可思议的度生法轮。以具备了如是的大自在威力故，菩萨还有什么原因不成为圆满利益一切众生的世间主呢？一切世间主指如来果位，或者也可释为世间转轮圣王等尊主。菩萨有随意受生自在等功德，在强烈大悲心催动下，他必然会以最有力的方式利益广大众生。对人天有情而言，有时菩萨以普通凡夫众生的形象无法度化，或者无法广大饶益引导他们，因而已得十力自在的菩萨，他自己虽无勤作分别，然而在有福缘的众生前，会经常显化为大法王、转轮圣王或欲界色界的天王等，以殊胜身相引导有情。

譬如说，摩尼宝和如意树，本身无有任何分别执著，但是依众生的福报和祈求，它们会化现种种财宝衣食饶益有情。同样，已得十种自在的菩萨，也是世间最为珍贵的如意宝，他们本身虽无勤作戏论，然而应不同众生祈求，也可变现种种身相利益广大有情。月称菩萨言："何人心清净，具有福德力，此人以何因，随意不利众？"实无有任何因由也。

己三、成立佛果是遍智的理由：

问曰：修菩萨行的果为什么会是遍智呢？

世间亦现见，从胜出最胜，
故不思议力，应知亦定有。

世间人也能现量见到，从殊胜因即能出生最殊胜的果，因此由不可思议的菩萨福智妙力，应知不可思议的如来遍智力，也决定会有。

菩萨由发菩提心始，于三无数劫中积集无边无际的福德智慧资粮，由此完全可以推知，其菩萨行的果——佛果一定会是遍智，这是一种无欺规律。一般世间凡夫也可现见，从胜因即能出生胜果，或者说世间万事万物中，殊胜之中有最殊胜之法。比如从人的种姓而言，最殊胜者有乐于寂静善法的婆罗门，六道之安乐生处中有最殊胜的有顶天，众多高山中有最高的须弥山王，贤善君王中最胜的为金轮圣王；同样，于众多修习善法的正士中，最殊胜者是遍智如来。如来于因地中，以三无数劫修广大菩萨行，积集了不可思议的福德智慧资粮，由此胜因即能生出殊胜的遍智果。菩萨于初地时，能于刹那任运见百佛刹，知过去百劫与未来百劫之事，同时思择百种法门等具十二类功德；而至二地时，菩萨功德增上为千数，至三地时，增上为十万数……如是层层增上，至佛位时，智慧功德最为圆满，成为一切智智，智慧无碍遍照一切所知法。依此推理，即能决定了知菩萨行的圆满果位是遍智。

有些外道说：佛陀（有法）非遍智（立宗），是士夫故（因），如趋入各道之人（喻）。这种推理不能成立，以因明推理观察，其诤依有法（佛陀）与所立法（非遍智）是一体还是异体？若是一体，则不能成立所诤事与所立法，因二者一体，就像瓶子不能成为瓶子的差别法，也即不能说瓶子不是瓶子。若有法与立宗二者异体，那也不合道理，因二者是不同异体法，就像瓶子与柱子，如果推证瓶子非柱子，这种说法毫无意义。从另一方法观察，外道以"是士夫故"的因，想成立其立宗，那么非遍智与士夫是一

体还是异体呢？是一体即不能成立为因；是异体，则宗与因毫无关系，如是也无法成立其推理。再以同等理破析，按外道宗所言推理，我们也可回击：汝吠陀宗所立声为常有是非量，以声故，如疯狂者之声。因为外道在前面所立“佛陀非遍智”之推理，没有分开总体与别体，于此也以同等理回驳，以破坏其“声为常”之宗。再举一例，也可说：汝等外道非婆罗门，有手故，如捕鱼人。如果外道不承认这种推理，那么其“佛陀非遍智，是士夫故”，自然也不能成立。如是错误的逻辑推理，存在于许多人的相续中，诸对上师三宝疑惑不生信心者，往往是以这类似是而非的推理所致。因此诸人应力察相续中的谬误，而反复思维这些妙法，以因明推理建立从胜出最胜，佛陀是遍智，三宝是究竟皈依处等信心。

譬如说，昔日有一比丘到某地去看自己的上师，途中住宿于一贫穷的施主家，当时那位施主虔诚地将家中唯一的一瓶酥油供养，涂抹于比丘脚上（按古印度习惯，比丘外出皆是赤脚，脚掌皮肤容易开裂受伤等，故有以油敷足的习惯）。第二天，本地国王知道了这位比丘的到来，对他生起信心而想供养，比丘即吩咐国王以一百瓶香油送给了那位施主。施主以诚心供养一瓶油的福德，即产生了得到一百瓶油的现世果报，更况大菩萨有三无数劫的大福慧资粮，以此有何理由不能产生不可思议的如来遍智力之果呢？或者可理解，穷人与国王都要恭敬比丘，可见比丘的殊胜；而比丘也要恭敬比自己更为殊胜的上师，其上师也有其供养顶礼处，如是有一层层福德更为殊胜者，最顶点之胜者即是佛陀。月称菩萨言：“本非现量境，亦以现量



知，不应说无此，胜中最胜故。”佛陀是遍智，本来不是一般人的现量境，然而仍可以用现量来成立，所以不应说无有胜中最胜处的遍智佛陀。

己四、劣慧小乘怖畏大乘的原因：

问曰：为什么小乘行者都畏惧大乘法，而不敬信修习大乘菩提道呢？

如是甚深法，愚夫生恐惧，
如是劣根者，怖最稀有法。

犹如对如是甚深法义，愚夫会生起恐惧，同样胜解根器低劣者，会怖畏最极稀有深广的大乘妙法。

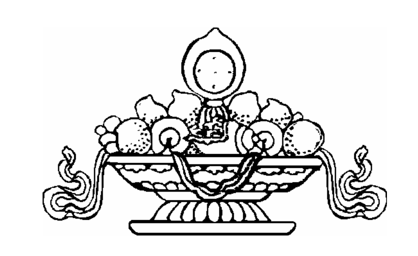
有许多士夫怖畏大乘深法，是因他们的胜解根器下劣。此处所言的甚深法，可理解为甚深缘起空性法；而最稀有法，指广大甚深的六度万行，即难舍能舍、难行能行的大乘菩萨所行持之法，与佛陀深广不可测度的智慧功德。世间愚夫，他们愚昧无知实执深厚，心量智慧狭窄，一旦听闻到能作所作皆为缘起无自性的空性法门，如五蕴皆空，内无眼耳等六根，外无色声等六尘的这些法语时，他们无法接受，甚而生起恐惧之心。同样道理，有些人根基十分钝劣，他们恒时执持自己卑劣的境界，即使已入佛道，他们对最极稀有的深广大乘正法及佛陀不可思议的智慧功德境，也会生起畏惧之心。如对大乘菩萨所修的六度万行，三无数劫积资度生的难行，佛陀的四无畏、十八不共法等功德，劣慧者听后，以凡情或小乘行人之证境去测度衡量，结果不但不生信心，反而视为可怖之处，难以接受。

譬如说，昔日有国王名叫身圣，有一次他去野外游



览，偶尔见到一名兽行外道与野兽作不净行，由此而认为修行人都是不如法的下劣者。而且从此之后，他对佛教沙门也生起了邪见，认为外道苦行者虽百般苦行尚会如是贪欲深重，而佛教修行人一点也不苦行，天天衣食无缺过着优裕的生活，他们的行为肯定不会如法。他担心这些沙门进皇宫与王妃有染，于是下令沙门一律不准进皇宫王城。这其实是他愚昧无知，不知内道与外道有根本差别，兽行外道是秉持邪见而行邪法的外道，内道是依循人天导师释迦牟尼佛所指引的解脱正法而行，而身圣国王因愚痴不解，以自己的狭隘卑劣之见，对合理正法也生起了恐怖心。同样，愚劣少慧者，因自己执持着低劣见解，对最极稀有甚深的妙法也会生起畏惧，月称菩萨说："广大甚深法，多从大乘说，愚痴劣根者，对此生恐惧。此法非愚者，劣者之行境，佛说此深法，乃佛佛子境。"故欲悟入甚深广大法义者，当依教奉行大悲菩提心要之法。

第五品释终







无著菩萨

第六品 明断烦恼方便品

戊二、（明断菩萨行的障碍——烦恼之方便）分二：一、破许逼身苦行能断除业烦恼；二、明断烦恼之方便。

己一、破许逼身苦行能断除业烦恼：

问曰：欲度脱轮回生死，即应断除其因——业和烦恼，而佛教沙门接受高大宽敞的房屋精舍和百味饮食等供养，显然不应理。因为享受这些安乐资具即会增长贪欲，所以必须如同外道宗派一样，断除这些贪欲的所依境，依身体受寒热饥渴逼恼等苦行，来断除业和烦恼。

由乐增长贪，由苦增长嗔，
若乐非苦行，苦何为苦行。

由安乐享受能增长贪欲，而由苦恼逼迫即会增长嗔恚，如果说身受安乐非断除业烦恼的苦行，那么身受苦逼又为何是苦行呢？

外道所谓的苦行，实非能断除业和烦恼的正法，因而内道修行人不应依止。若依苦行外道所说，身体接受住房、衣食等资具受用，即为享受安乐，会增长贪欲，为断贪欲烦恼应远离这些乐因；那么同样道理，身体上的苦受，实际上是增长嗔恚的因，比如说身体被他人撞痛了，你会立刻由此而对他生嗔怒责怪，没有穿没有吃感受冷冻饥饿时，人们即会对有吃有穿者生起嫉妒恼怒等等，因而苦受也是增长烦恼的因，理应以乐受解除。如果是这样，为什么说只有苦受是断除业和烦恼之因，而乐受非苦行不是断除业烦恼之因呢？外道认为断除业烦恼应依苦行，又说身体乐受非苦行，而乐受却是苦

恼嗔恚的对治，若不许此为断烦恼之苦行，那么苦受依何理由成立是苦行呢？如是观察，即能推翻外道的观点。应知在内道中，能摧灭烦恼之正法即名苦行，而且必须注重依止内相续中的正见，并非仅依外表行为逼迫身心五蕴，由此可见，外道逼迫身体的行为其实并非苦行。世尊为了遮止修行人的贪欲，而授予了十二头陀苦行的息贪方便助缘，为了遮止嗔恼炽盛的修行人生嗔恚，即授予良好的饮食、法衣等安乐资具，依外境助缘方便辅助修行者息灭嗔恼。在此必须注意，历代高僧大德们皆赞叹依各种苦行而修正法，是为了迅速消除相续中的烦恼罪障，而依外境方便为助缘磨砺自心智慧使之明利，因自心智慧是断业惑之正因，若内心不能依止殊胜的无我智慧，外表行为再艰苦，也非内道所承认的苦行。

譬如说，通过压榨甘蔗才能得到甜美的蔗糖；同样，欲要除去业和烦恼，获得甜美的解脱安乐，也需要依靠正确方法，修炼业惑皮壳所遮盖的自心智慧，才能真正从中得到正见智慧，获得自在安乐。月称菩萨言：“外苦内愚痴，苦行非真实，否则禽兽等，何不成苦行？”诸修行人当依如是殊胜教言，而明了修习断烦恼的方便，是必须依止方便智慧双运正道，切勿误入如禽兽之苦行外道歧途。

己二、（明断烦恼之方便）分二：一、断现行烦恼之理；二、断除烦恼种子而修习对治之理。

庚一、（断现行烦恼之理）分三：一、总示断除三毒之理；二、别说断三毒之理；三、分别阐述断贪嗔之



理。

辛一、（总示断除三毒之理）分五：一、应知三毒的作业；二、必须断三毒的理由；三、明贪嗔不同之喻；四、摄受有贪嗔弟子之理；五、了知生烦恼的次第后依止对治。

壬一、应知三毒的作业：

问曰：贪嗔痴三毒各有什么样的危害作用呢？

贪业能摄集，嗔业起斗争，
痴业能增长，如风于大种。

贪欲的作用能摄集有情及财物；嗔恚的作用即是兴起斗争；痴的作用能增长贪嗔诸毒，就像风大对诸大种能遍及推动增长作用一样。

欲断贪嗔痴，必须先明各个之作业功用，也即先要了知其危害作用。有情众生的烦恼细分有八万四千乃至无数种，而总结起来可以包括在贪嗔痴三毒之中。其中贪欲，有摄集情器诸法的作用，比如说人们见到某有情或某器物，内心立即生起想得到的欲念，这种希求外境之心，即是贪欲心。针对贪欲的这种作业或功用，大小乘佛法相应提出了对治法。如小乘的不净观，以了知所欲境的不净名言本质而压制贪念的相续现行，从而远离眷属和受用；大乘行人以观察贪欲境与贪欲念的本质，了知它们如幻无自性，以此而断除贪欲烦恼。嗔恚的作用即是兴起斗争，它是对某种不合意境的厌恶舍离之心，比如人们都厌恶疼痛，一旦某种境给自己带来痛觉时，即会生起恼怒，与之作斗争以求平息或远离。因此对治嗔恚，需要修习慈心忍辱，而且以合意的宫室衣食语言等，辅助调柔内心的粗恶分别念。愚痴是一种不明

事理蒙昧无知的心态，其业用是增长贪嗔等烦恼，由于它的作用，众生不明贪嗔的本质、祸患及对治，反而助长鼓励贪嗔等烦恼。对治痴毒的方法，于小乘中主要顺观逆观十二缘起，于大乘中修缘起性空，以无二智慧了达世俗谛与胜义谛的本性，彻底断除无明痴心之根。此痴毒根一旦断除，贪嗔烦恼即会自然息灭，犹如四大种中风大已除，其余大种也会死寂无动一样。否则，只要痴毒不断，其余贪嗔烦恼一定会不断增长，如同风大存在时，火大在其作用推动下会更加炽盛，水大也更加活跃，地大也会不断运动发展。因此，修行者必须如是明了三毒之各个行相，才能有效地以对治妙法断除其危害。

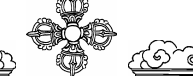
譬如说，海中的鲸鱼非常有力，若咬住了人或船，很难让它松口放弃，但是如了知其习性，施以火攻，它立即会放弃而逃。同样，贪嗔痴三毒对众生的危害攻击非常凶猛，一般人很难断除，只有以本师释迦牟尼佛所赐予的殊胜智慧之火，才可彻底降伏。月称菩萨言：“贪心摄爱欲，嗔心毁慈悲，无明愚痴者，不知其过患。佛陀所说法，此乃最究竟，唯有智慧故，泯灭诸烦恼。”如是依世尊所教之究竟智慧，了知三毒烦恼敌的详情，后施以妙法，方可“知彼知己，百战不殆”，将烦恼彻底摧伏。

壬二、必须断三毒的理由：

问曰：既有对治三毒的方便，又为什么要断除它们呢？

不会故贪苦，无助故嗔苦，





无知故愚痴，由彼不达彼。

不能会遇所爱境故生贪苦；欲舍离对境而无助力故生嗔苦；不知无我理故而生愚痴苦，由于它的蔽覆所以不能了达彼等贪嗔是苦。

贪等三毒虽有对治方便，可令彼等暂时不现行，但是仍需进一步努力，以彻断其根，因三毒只要存在，即会引生诸多苦恼。其中贪欲所生苦，即是有情贪求某种悦意境，不管是有情或器物，如果得不到满足，即会生起求不得的痛苦；而贪欲本身有永不满足的特性，故有贪欲者，这种欲壑难填的痛苦即无止息之时。再说嗔苦，其来源是因厌恶某对境，自己想摧伏远离它，却又得不到力量帮助以达到目标，因而生起不堪忍受的苦恼。然后痴苦，即是由愚痴不知正理而引生的烦恼痛苦。本来一切法之名言本性为无常、不净、苦、无我，胜义中为离戏大空，由于愚痴无明，有情不知其实相，因此生起贪执、嗔恨、嫉妒等烦恼，引生种种痛苦。而且由于愚痴的障蔽，凡夫有情无法了达贪嗔痴烦恼是痛苦的真相，无由认识诸法本面而息灭痛苦。

譬如说，昔日有穷人偶然见到了美艳的王妃，即生起猛烈的贪欲，然而其贪求无法实现，这位穷人由是而饱受了贪求不得的苦恼；在漫长的求不得过程中，他经常觉得自己孤苦无援，无法达到目标，由此常常大发憎恨，恨天怨地，饱受嗔恨苦恼；他想求得王妃的贪念，实际上也是以愚痴无知而起，而且因愚痴障蔽，这位穷人始终不知贪求王妃是愚昧之举，也不知此是引生痛苦之举。因此可见，如有三毒存在，痛苦即无由止息，月

称菩萨言："因自无缘分，一生求不得，此人在无有，更大苦恼矣！"故当思维贪等三毒过患而生起彻断之决心。

壬三、明贪嗔不同之喻：

问曰：如痴与贪或嗔能相遇而同时生起，是否贪嗔也能同时生起呢？

如现见痰病、胆病不俱起；
如是现见嗔，与贪不俱起。

犹如现量见到痰（涎）病与胆病，不会同时于一有情身中生起；同样可以现见嗔恚与贪欲不会于一相续中同时生起。

痴毒与贪或嗔烦恼能同时于相续中生起，但是贪嗔二毒不一样，它们二者不会于一相续中同时生起，对此必须明了，以便确定分别对治的方便。贪嗔二者于一相续中不同时生起的情况，以比喻而言，如同痰病与胆病的不俱起。按内道医典的观点，人类所有疾病总分风病、胆病、痰病（或涎病）三大类，胆病是由火大失调而引起的疾病，痰病是由水大失调而引起的疾病，由于二者性质相反，所以胆病、痰病不会在同一身相续中同时生起。生有胆病者，同时不会有生痰病的现象，而有痰病者，同时也不可能有胆病发作，这是现量可见的事实。同样，一补特伽罗心相续中，在现前粗大嗔恚烦恼同时，不会有贪欲的现行，现前贪欲的同时，也不会有嗔恚。因贪心所缘的是悦意可爱境，嗔心所缘的是不悦意之境，二者行相、本性都相反，所以不可能同时在一相续中生起。

譬如说，以前有一个人，他想把水和火装在一个瓶



子里，然而绞尽脑汁也没有成功，实际上也不可能做到，因为水火二者性质相反，不可能相容；同样，贪心和嗔心不可能在同一补特伽罗相续俱时生起。月称菩萨言："如火生胆病，水大生痰病，此二不俱起，贪嗔亦复然。"以此应明了贪嗔不俱起的行相，而选择不同的对治方便。

壬四、摄受有贪嗔弟子之理：

役贪如奴仆，不爱治彼故；
敬嗔如事主，爱敬治彼故。

应役使贪者如同奴仆，因为以不爱护的方法才可对治他的贪心；应敬重嗔者如同承事主人一般，因为爱敬可以对治他的嗔恚。

了知贪嗔烦恼不同时俱起后，在摄受调伏贪嗔弟子之时，应依不同方便。在修行者之中，由往昔因缘不同，各人的烦恼或云根器不一，有的人贪心重，有的人嗔心重等。对贪心重者，菩萨不应以爱护而应该以严厉的方式摄受，像役使奴仆一样让他不断受到不悦意境磨砺，比如让他干粗重的工作，着敝衣，食粗糙的食品，住陋室等，以此有效地抑制其贪心，再以妙法疏导，双管齐下，方能收效；对嗔心重者，应以爱重的方式温和摄受，就像承事主人一样，首先尽量不让他感到委屈，衣食住等各方面善加照顾，以爱语利养渐渐使其粗硬的嗔恚习气软化，然后才能进一步调伏，否则，以调伏贪者的方式对待，不但不会起好作用，反而会激起他更大的嗔心。故应善加辨别抉择，而后因机施教，使弟子得到恰当有效的引导，迅速调伏烦恼步入正道。此处虽言上师摄受

弟子方式，然诸人在与亲友等交往或调治自心烦恼时，皆可依循。

譬如说，以前有一浣衣者，养有一头毛驴，他要出门办事时，为了不让驴到处乱跑惹麻烦，便用皮鞭严厉鞭打调教，使毛驴规规矩矩听从使唤；回家后，浣衣者便用上好饲料喂养毛驴，精心照料它，使毛驴对主人平息畏惧嗔恼之心。同样，上师在摄受弟子时，针对其不同根器，或以严厉或以温和方式对待，如是则能有效地调伏弟子的相续，使之顺利入道。月称菩萨言："上师以智慧，摄受弟子已，能止弟子过，愚师非如是。"上师以智慧方可摄受弟子，制止其烦恼，否则愚痴无知，不可做到如此。诸大乘修行人，当潜心修学这些窍诀。

壬五、了知生烦恼的次第后依止对治：

问曰：上颂说了对治贪者嗔者的方便，但是在同一相续中，有时贪心重，有时嗔心或痴心重，那么这三毒在同一相续中以什么次第而现起呢？

初时愚痴生，中间起嗔恚，
末后生贪欲，每日三时起。

一日之初时人的愚痴易生，中间容易生起嗔恚，末后晚上容易生贪欲，每日早中晚三时会生起不同烦恼。

在同一相续而言，贪嗔痴三毒也有不同兴起之时，修行人也应明了此规律而善加对治。一般而言，人们在夜里需长时睡眠，睡眠也是一种痴烦恼的体性，至早晨醒来时尚未享受完故，其痴毒极易生起而障蔽相续，使人不知不觉陷入痴恼之中；然后到了中午，经上午的奔波劳碌，饥渴寒热逼迫，此时嗔恚极易生起；到了晚上，

因白天的事情已完成，身心放松，沐浴进食之后，以长期的恶习气串习，此时贪心极易生起。应如是详察每日三时的烦恼，并依精进不放逸对治之。堪布阿琼说：首先应观察了知，清楚其生起时间次第后，而后再依妙法分别对治，这种修法非常重要。作为修行者，若不能了知自相续中烦恼生起的次第，极易为烦恼击败而失坏善法，因而对此应切实依教言观察清楚。

譬如说，以前有一个则打嘎国王，他对身边的婆罗门大臣说：你如果申请，我可以给你一百瓶香油，婆罗门大臣听后，非常欢喜，这种欢喜是一种愚痴的行相；中间在提申请时，国王对他百般考问，婆罗门由此而很不满意，内心生起嗔恼；但最后国王如愿赏给他一百瓶香油，他又生起了贪爱。同样道理，人们在早上时，对自己所计划希求之事有一种愚痴心，白天在劳碌追逐时，即会因种种困扰而生嗔恚，到晚上得到时，贪心便会炽盛。诸修习者当针对已知的烦恼次第，而施设不同的对治方便。正如月称菩萨言："当知惑次第，修持对治法，方能治烦恼，如医治疾病。"

辛二、（别说断三毒之理）分三：一、断贪之理；二、断嗔之理；三、断痴之理。

壬一、（断贪之理）分二：一、贪虽似亲实无益故应断；二、了知生贪的因缘差别后则应断除。

癸一、贪虽似亲实无益故应断：

问曰：贪心能为自己带来安乐，如同帮助自己做事的亲友一般，为什么要断除它呢？

贪非亲似亲，汝于彼无畏，
人于无益亲，岂非特应离。

贪欲并非亲友却表现得像亲友一样，因而你对它一点也不起畏惧，可实际上人们对无益的亲友，难道不是特别应该远离吗？

贪欲不同于嗔恨烦恼，它有着巧妙的伪装，使人无法认识其危害性。在一般人看来，贪欲就像亲友一样，卖力地为自己摄集种种安乐受用，对这样的贪欲心，又有什么必要畏惧而舍弃它呢？这种想法极不合理。以比喻说，世人经常会遇到这类所谓的亲友：初交之时非常亲密，表面上也会为自己带来许多利益，而实际上，这种亲友最后为自己带来的却是巨大过患，将自己推入犯罪等种种危险境地。如果是有智慧者，一开始即应发现这些亲友有害，而迅速舍弃，因为他们比外敌带来的伤害更为严重。同样，贪欲表面上好像是亲友一般，而实际上它是极为有害的烦恼贼，若不能明辨是非好坏，极易为之蒙蔽。俗话说"家贼难防"，伪装隐藏于自相续中的贪欲实际如同家贼一般，表面上是为自己带来安乐的亲人，而它会不知不觉让人深染贪毒，失散福德善根，积聚贪欲恶业，以此于今生后世不得不遭受极大苦果。因此应励力认识贪欲的过患，如同驱逐家贼一般，毫不犹疑地舍弃它。

譬如说，以前有一个贾森国王，有次在森林中偶然见到一仙人与母鹿作不净行，他觉得那个仙人很不如法，便朝他射了一箭，中箭的仙人生起了极大嗔恼，对国王诅咒言：愿你与妻子做不净行时，也如是受苦死亡。国王知道仙人的诅咒非常灵验，不由十分恐惧，立即远避女人到深山修道，过了多年后，王妃一天来找他，当

时正值黄昏，落日余辉斜照在盛妆的王妃身上，一时艳光四射如同天女，国王看得眼花缭乱，心醉神迷，不知不觉将仙人的诅咒忘了，对王妃生起了猛烈贪欲，而与她作不净行，结果当下死亡。同样，人们不识贪欲过患如同国王忘记仙人诅咒的危害一样，虽当时不识，然而其过患并不会因此而失去。月称菩萨言："如人弃今生，不用无义事，自己当尽除，如似亲贪欲。"若人舍弃了今世，即不用此无义之事，因而自己当尽除似亲友之贪欲。

癸二、了知生贪的因缘差别后则应断除：

问曰：贪心是否都易断除呢？

贪有从因生，亦有从缘起，
从缘所起贪，易纠治非余。

贪欲有些是从往昔串习的同类因生起，也有些是从外境的缘生起；从缘而起的贪欲容易对治纠正，而其余从因所生的贪欲不易断。

贪心不一定都容易断除，也不一定都难以断除，因各种贪心生起因缘不一样。各种各样贪心总结而言，可以分为两种：以因而生的贪心，从缘所起的贪心。从因而生的贪心，即有情往昔数数串习贪欲，在自相续中形成了顽固的贪习，由此为同类因而在现今也会经常生贪心。例如一般鸽子之类飞禽的贪心特别炽盛，如果它们转生到人道，仍会保持着原有习气，贪欲十分强烈。从缘所起的贪心是以外境为缘而偶然生起的贪心，因忽然的外境而引生非理作意，由非理作意而暂时生起贪欲。这种贪心容易对治，比如有些人忽然见到某种稀有的外

境，依靠外境助缘，他生起了一种贪求心念，而离开这些外境缘，其贪念即会自然消失，因此对治纠改比较简单，也很容易收到效果。但是其余内因生起的贪心，对治起来就不一样了，它是长时串习而成的顽固习气，仅依离开外境不能收到效果，而必须依空性智慧深入内相续，才可斩断它的根。

譬如说，鸟雀在空中飞翔时，必须展开双翅才能飞起来，如果缺少一翅，鸟雀即不可能飞动；同样，缘所起的贪心只要离开外境，即不可能再活动。但是因所生的贪心就不可能这么简单了，它如同飞禽的内在生命力一样，只断其翅，其生命仍会生生不息。月称菩萨言："缘生诸烦恼，精勤易纠治，自性诸烦恼，精勤难断除。"因此，诸修行人应明察自续中的贪欲，仔细区分其种类，而施以不同的对治方便。

壬二、断嗔之理：

问曰：嗔恨心有什么过患，以何方式而断除呢？

嗔恚极坚固，定恶作大罪，
知如是差别，当尽烦恼际。

嗔恚是相续中极为坚固难舍的烦恼，它决定是有害恶法，能作极大罪业，了知如是差别过患后，应当断尽嗔恨烦恼之边际。

嗔恚是一种极其坚固的烦恼，一旦生起，即于某种对境执恨不舍，一般人极难顿然平息，这是嗔恚的行相。而其性质，是"定恶"，即决定为不善恶法，自相的嗔恚无论在何种状态下，它都决定会是恶业，是三乘修行人必须断除的不善法。然后其过患，是"作大罪"，即

必然会损害善根福德造作大罪业，《佛遗教经》中说："劫功德贼，无过嗔恚。"月称菩萨于《入中论》也言："若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍。"如是了知嗔恚的行相、性质与巨大过失等差别后，修行者即可依此生起对治之心，及了知对治方便。大疏中云：先认识嗔心差别过患，然后了知其本性而断除。甲操杰大师也言：如是了知各个烦恼之对治后，应当努力断除。

譬如说，在燃灯佛出世时，爱法、贤慧兄弟二人同时皈依了燃灯佛。当时贤慧梵志对佛生起了极大信心，他恭敬地跪伏于地，将头发散铺于地上，让佛陀踩过，而佛陀当时也予他以授记。爱法梵志却在那时生起嗔恨心，以恶语嗔骂佛陀不应该踩在贤慧的头发上，以此果报，爱法先堕于旁生道中受了九十一劫的痛苦，后来转生为一条大鲸鱼。有一次，鲸鱼准备吞食一群商人，那些商人大声念起了本师释迦佛的名号，鲸鱼听到后，回忆起九十一劫的痛苦经历，知道了嗔恨心的过患，于是绝食而死，并转生为人，在本师释迦佛座下出家，通过精进修习而证得阿罗汉果。月称菩萨言："知烦恼差别，依止对治法，速得寂灭果，如病依良药。"诸学人当清楚了知嗔恚的差别过患，而时刻以正知正念良药对治自心，如是定可速得安乐果位。

壬三、（断痴之理）分二：一、认识愚痴为烦恼的根本；二、认识能断愚痴的对治。

癸一、认识愚痴为烦恼的根本：

问曰：如上已说贪嗔性相差别，但痴相差别如何？

如身中身根，痴遍一切住，
故一切烦恼，由痴断随断。

犹如身体中的身根遍于其余诸根一样，痴遍于一切烦恼而住；所以一切烦恼，由痴恼断灭即会随之而断灭。

痴为三毒的主体，遍于其余一切烦恼而住，这就如同身相续的身根，遍于其余的眼根、耳根等一切处而存住。按《俱舍论》的观点，身体诸根分为眼耳等二十二种，而其中的身根，为诸根共同所依基础，也即身根遍于诸根，若没有身根，则诸根不可能存在。同样，于诸烦恼中愚痴也是其中的主体，遍于诸毒。此处所言的愚痴，也即十二缘起中的无明支，无明是生起轮回诸法的根本，是一切烦恼的因，如果此根本因已断，则一切生死烦恼自然息灭。所以在修行当中，应致力观察了知痴的本性，然后依缘起妙法的宝剑斩断这种生死烦恼之根，则其余依无知而起的染污烦恼无需勤作对治，也会随之而断。

譬如说，毒树的枝叶果等皆依其根而住，若根已断，则毒果枝叶自然断除；同样，一切烦恼依无明愚痴而住，若痴已断，则其余烦恼皆会随之息灭。月称菩萨言："犹如断头者，命根亦无存，如是断痴者，烦恼随自灭。"于此有疑，世间有些人虽已断头，然命根仍存，是否也会有愚痴已断，而其余烦恼不灭的现象呢？如六世达赖仓央嘉措的密传中，说他在康区看见一个人，头在三年前就已断了，但那人仍活着，肚子饿了就用手敲身体，旁人便以糌粑汤灌进其食管，这时食管就会咕嘟嘟直冒气。这种情形只是特殊的业力所致，而愚痴无明与贪嗔

烦恼不一样，绝不会存在这种情况。因此诸学人，应彻断疑惑，对生死烦恼之根的无明愚痴，一定要全力以赴地断除。

癸二、认识能断愚痴的对治：

问曰：对非理作意的愚痴烦恼，以何方法才能对治断除呢？

若见缘起理，愚痴则不生，
故此一切力，唯应说彼语。

若能现见缘起空性之理，愚痴则不能再生起，因而此论尽一切力量，唯独应说的即是缘起性空理趣之语。

愚痴烦恼的根本对治便是观修缘起性空正理，缘起理是佛法正见的重心，是本师释迦牟尼佛以无漏智亲见的诸法实相。世间诸外法如苗芽茎根等皆以其特定因缘而起，诸内法从无明到老死十二支，各依前前为因缘而生起，诸法皆以因缘才会现起，由此而可见诸法皆无固定不变实有的本体（自性）。在中观正理观察下，诸法不但在胜义中为空，在世俗名言中也不成立有自性，唯是因凡夫妄自计执诸幻法为实，才会生起种种实执烦恼。若能现见诸法如同梦幻泡影一般的缘起性空本质，那么正常人谁会对无利无害的幻影、梦境生烦恼呢？因此，为断烦恼解脱轮回束缚，于此论中尽一切力量，从各方面宣说了缘起无自性的理趣。前八品述其各方面的加行，后八品紧紧围绕修习缘起空性的正行而展开。龙树菩萨说："因惑因缘故，轮转生死中，非因及因缘，是名为涅槃。"众生为因缘现象所迷惑，故执实轮转于生死，若见到诸因缘法"非因及因缘"的空性道理，则一

切邪分别无从生起，三毒烦恼息灭，则名为寂灭涅槃。因此修习佛法追求解脱，其重心在于了达缘起性空的正理，闻思修习的主要法义，也应全部围绕此空性正理而行。

譬如说，十五日晚上的明月升起，会无余照破一切黑暗；同样，若能圆证诸法缘起性空之理，其智慧光芒即能无余遣除一切愚痴无明黑暗。月称菩萨言："愚痴与智慧，不可同俱住，如同光明日，黑暗不共住。"故诸修行者，当尽一切力量，使自己相续中生起缘起性空智慧。

辛三、（分别阐述断贪嗔之理）分二：一、断贪之理；二、广明断嗔之理。

壬一、（断贪之理）分二：一、具贪行者之相；二、摄受具贪行者的方便。

癸一、具贪行者之相：

问曰：怎样了知他人是贪欲炽盛的有情呢？

常好歌舞等，舍受者洁净，
现见有贪人，有如是等相。

经常爱好歌舞等事物，好为舍者或受者，喜欢洁净等，现见具贪欲的人，有如是征相特点。

众生各自根器性相千差万别，菩萨要摄受调伏他们，必须先了知其性相特点，而后方可对症下药。就贪欲炽盛的有情而言，他们具有不同于其他有情的一些特征：具贪行者在平时一般都会喜欢歌舞嬉笑等放逸散乱行为，也会喜欢以香水、花鬘等种种饰物打扮自己，对外表形象特别执著；然后具贪行者会比较大方，愿意施舍财物受用，以此希求他人对自己生好感；他也会乐于

接受别人的东西，喜欢享受；还有，具贪行者一般都爱洁净，对住所、衣饰等各方面都会注意保持干净整洁。另外，贪欲炽盛者的分别心非常活跃，思维能力较强，因而在世间显得较聪慧；其言谈举止和蔼温柔，以便亲近别人，而且言谈也会直爽等，这些特征性相在其余论典中也有一些论述。与这些特征性相相反者，即是具嗔行者的相，贪相嗔相混杂皆有即是痴行者的相。

譬如说，谁人具有财神，不用问即可知道他的财富一定会丰盛圆满，如果财神离开了他，其财富也无疑会没有了。同样，谁人若具足贪相，他一定会是具有贪欲者，若贪相消失，也表明他贪心已消失。修行人对他人相续的贪嗔等烦恼，应从外表征相上细加观察而了知，月称菩萨言："贪欲令他贪，自贪心生喜，嗔恚则相反，愚者则迷惑！"依此等窍诀善加抉择了知者，则能于所化众生对症下药，善加调伏。

癸二、摄受具贪行者的方便：

问曰：当以何等方便调伏贪欲炽盛的行者呢？

佛教有贪者，衣食及住处，
一切离善妙，常依师长住。

佛陀教诫具有炽盛贪欲的行者，对衣服饮食及住处等一切受用，远离美好善妙，而且要恒常依止师长而住。

对贪心炽盛的行者，佛陀及诸菩萨圣者们，在三藏中教诫过多种对治断除贪欲的方便法。特别是在律藏中，佛陀制订了十二头陀行的规则，在住处、卧具、饮食、衣服等方面引导具贪行者有效地调伏贪欲烦恼。十二头陀行之中，为断除行者对华美衣服的贪爱，规定了



粪扫衣、但着三衣而不用其余的衣服；为断除对食品的贪著，规定了常乞食、不作余食、一坐食、节量食（受一丸之食即止而不多接受食品）；为断除对住处卧具的贪欲，规定了住阿兰若处、冢间坐、树下坐、露地坐、随处坐、常坐不卧。依如是苦行方便，行者可有效对治贪欲烦恼。此外，要断除贪欲，初学者必须长时依止具相的上师长老而住，以恒常得到策励与教授，这是修行人必须依止的根本方便助缘。否则，行者难以靠自力战胜贪等烦恼，因这些烦恼无始以来即在控制着自己，若依自力能轻易摧毁，则过去无有边际的漫长时间里，自己为何没有摧毁它们呢？而具相的师长们已降伏了贪等烦恼敌，依殊胜智慧与方便，能为弟子进行有力的加持、引导等，尤其诸出家修行人应如法长期依止师长而住，不然极有可能如同"七月姑娘"（指某地一姑娘出家七个月即还俗）一样，为烦恼所败而失去解脱机会。

譬如说，人们受到婆罗门非人的迷执危害时，如果用酒和不净物泼洒身体，非人即会被赶走，因贪著洁净的婆罗门非人，最害怕不净物。同样，具贪行者为喜好受用的贪欲烦恼魔所迷执时，如以不善妙的受用等苦行对治，即可有效地遣除。月称菩萨言："何人依对治，息灭诸烦恼，如是有对治，则不增烦恼。"欲求调伏贪欲烦恼者，当尽量依止苦行与具德上师的教诫，如是则能灭除烦恼，而速得解脱。

壬二、（广明断嗔之理）分五：一、思维嗔恚过患；二、广说依嗔恚对治之理；三、破惩罚无故骂人者无过；四、思维忍的功德后而破嗔；五、他人轻毁应当修忍。



癸一、思维嗔恚过患：

问曰：生嗔恚有什么过失呢？

无能而嗔恚，唯使自己丑；
有能亦无悲，说此最下等。

如果自己无有能力而生嗔恚，唯有使自己面容丑恶而无有意义；若自己具有能力而生嗔恨，也是无有悲愍的恶行，佛说这种嗔恚是最下等的。

无论在何种情况下，生嗔恚烦恼都不应理，而且会毁坏福德善根，引发恶果并招致圣者呵责。人们生嗔恚一般有两种情况，一种是无能生嗔，一种是具力生嗔。无能生嗔是指自己无有能力，无法胜过对方或损害对方，由此而在内心暗自嗔恼，这种嗔恚于对方无害，却对嗔恼者自己有极大损害。通达因果规律的佛陀说过：嗔恨他人者会使自己容貌变得丑陋。月称菩萨也说："使色不美引非善，辨理非理慧被夺，不忍令速堕恶趣。"由此可略见其过患之严重。具力生嗔是指自己具足势力权威，有能力胜过或损害对方，由此而大发嗔怒，恐吓折磨残害他人，这种行为是无有悲愍的非法恶行，不仅危及自己，还要损害许多人，佛陀及诸圣者们都说过：毁坏自相续功德的罪恶，莫过于嗔恚。大疏中说：尤其是无有悲愍地杀害众生，这是世间最下劣的行为。像汉地战国时期的秦国战将白起，他曾经将投降的四十万赵国士兵全部活埋。白起虽然多谋善战，一举击败了赵军，从而有能力决定投降者的命运，然而他以嗔毒的发心，将降兵全部残害至死，以此恶业，他先堕入地狱而后转为旁生，而士兵们也因此受到了横死的损害。因

此，佛菩萨们说这种嗔恚恶业是最为下等的恶业，于人于己皆有损害。

譬如说，有一个婆罗门作了违背其种姓的行为，以此不仅他自己受到了处罚，其他同种姓者也都受到了灾患；同样，一个人生嗔恚造恶业，不仅损害他自己，其他人也要因此而遭受祸害。月称菩萨言："嗔恨与猛火，最初烧自己，之后渐盛燃，焚烧诸他物。"诸修行者，当详察嗔恚的可怕过患，若对此生起深刻认识，其对治决心就一定会生起。

癸二、（广说依嗔恚对治之理）分五：一、对能尽自己恶果的缘不应起嗔；二、不悦意语自性非损恼故不应起嗔；三、典章说应治罚毁骂者是颠倒；四、对能遣除自己心境过患之语不应起嗔；五、对恶劣者说恶语不应起嗔。

子一、对能尽自己恶果的缘不应起嗔：

问曰：别人对自己说粗恶语时，该如何调伏自己的嗔恚呢？

说不悦意声，能净昔作恶，
愚蒙不善士，不乐自清净。

他人说不悦意的语声，能净除自己往昔所作的恶业，只有受愚痴蒙蔽的不善士，才不乐自己罪障清净。

"说不悦意声"一句有两种解释：其一解释为，本师释迦牟尼佛及诸善知识对自己说不悦意语，能净除自己的恶业；另一种解释为，他人对自己说不悦意语，能揭露自己的罪业。其实二种解释都可以，无论是谁在我们面前，宣说揭露过失或讥讽等种种不悦意语言，依靠这些语声，自己可以认识相续中的罪过。古人说："良

药苦口利于病，忠言逆耳利于行。”由听从这些胜士的逆耳忠言可以促使罪业清净；如果是劣者对自己说一些恶意中伤的不悦意语，修行人应了知，这是自己往昔所作恶业的招感，因而应当安忍以消除宿罪。自己听到的不悦意声，实际上是净除宿罪的最好助缘，自己若虚心接受或安然忍受，相续中的罪业障碍一定会得到消除，对这种机会，有智者当然会乐于接受，只有那些为无明愚痴所蒙蔽的恶劣者，才会不喜欢清净罪业，而相信因果者，谁不希望自己的罪业清净呢？

譬如说，有人养了一头大象，后来大象生病，他很慈悲地想医治其病，准备了许多药物，可大象愚笨地拒绝服药，认为主人要伤害自己，而将他杀死了。同样，不悦意语实际上也是清除罪障的良药，而那些愚昧无知者，不但不接受，反而生起嗔恚，损害说不悦意语者。作为修行人，一定要认识这种行为的愚痴，月称菩萨言：“若人以恶语，中伤自己时，于己饶益故，智者不应嗔。”在《入中论》里也说过：“既许彼苦能永尽，往昔所作恶业果，云何嗔恚而害他，更引当来苦种子？”诸学人诚当牢记这些金刚语，于生嗔境前依之调伏自心。

子二、不悦意语自性非损恼故不应起嗔：

问曰：虽然安忍不悦意语有功德，但是正在听别人的恶语时，自己会受很大损恼，因此不得不生嗔恨心。

所闻不悦意，自性无损恼，
故从分别生，妄执由他起。

所听闻的不悦意语，其自性无有任何损恼，所以毁辱损恼是从自己的分别心生起，只是因愚痴才妄执为由

他人所起。

认为他人的不悦意语对自己有损恼，唯是妄执。对不悦意语稍加观察，若这些语言其自性本体即为损恼，而这些语言是从他人口中说出来的，那么他人应首先受到损恼，就像火的本性为灼热一样，无论是谁人接触火，必受灼烧。但是，对此可以现量了知，一个人对别人说不悦意语，当时他不会有任何受损恼的情况，只有被说者才会有受损毁的感觉。不悦意语本身并不具损恼作用，它唯是外境六尘中的声尘，处于无利无害的无记状态，而闻者对此觉得有损恼，觉得它在毁辱、伤害自己，唯是分别念在作怪，由迷乱计执而生起了受害的幻觉，虽然是分别心在害自己，而自己为妄觉所迷，却对他人生起非理的嗔恼怨恨。寂天菩萨说过：“轻蔑语粗鄙，口出恶言辞，于身既无害，心汝何故嗔？”一切不悦意语，实际上于自己的身心皆无损害，那自己为什么要对它生嗔恨呢？

譬如说，以前有一个牧羊人，他娶有两个妻子，两个妻子各生有一个女儿。有次一个妻子听到暗室中有吃食品的声音，她认为是另一个妻子的女儿在偷吃东西，于是生起恼怒而骂：“那个牛婆子在吃什么？”后来她发现是自己的女儿，嗔恼全消，立即改口说：“这是老鼠在啃东西。”同样，凡夫在听到不悦意语时，若不知其自性无有损恼，而随顺分别妄计，执著对自己有损即会生嗔恼，若能了知其实相，嗔恼自然消失。月称论师说：“闻词虽无害，愚者心生苦，智者闻声语，无苦亦无喜。”诸修行人当依循智者之道，了知外界言语唯是



空谷之音，于己无利亦无害，若能不生分别，自然无需为之而生喜忧。

子三、典章说应治罚毁骂者是颠倒：

问曰：毁骂恶语怎会没有损恼过失，世间典章中不是明确规定过应治罚毁骂者吗？

如对毁骂者，则说应治罚；
如是对赞者，何不说供养。

如果对毁骂者，典章法规则说应予以治罚，那么同样对赞叹者，为何不说应当供养呢？

按古印度婆罗门典章与世俗法规所言，人们对毁骂侮辱自己者可以依法治罚，但这些典章是不合乎正理之世规，并不能依之而推论毁骂言词真实有损害作用。按这些规章的说法，如果毁骂者说粗恶语，应予以割舌等酷刑处罚；那么按同样道理，一个人以美妙的言词赞叹别人，以其所说言词有利益之故，也应对他大加供养奖赏。但是，世俗典章中并没有这样规定，如是偏袒不公平的法规，明显是不合理的颠倒邪说。按道理，人们既然明白赞叹言词唯是口头话语，并无真实利益可言，所以不用对赞叹者供养，那么也应知道毁骂言词也唯是无利无害的话语，实不应对它起嗔恼治罚。

譬如说，单顿地方的人们有一种习惯，凡遇到争吵说粗恶语者，即用刀剑砍杀，因此有不少人死于恶口骂人；但是，当地人对说爱语赞叹者，并无奖赏酬报的习惯。这些习惯无疑是极为恶劣的坏习俗，谩骂与赞叹是相对的事物，若反对一者，则理应接受另一者。还有譬喻说，单顿地方还有一个传统，规定大象杀死弱者也无

有过失，然后又规定有能力者应保护大象，若欺侮大象，则要判死刑。这种规定显然也是不应理的，大象杀死弱者若无罪，那么强者欺侮大象又为何有罪呢？同样，若毁骂者有罪应罚，那么赞叹者又为何不予以供养奖赏呢？月称菩萨言：“骂者与赞者，此二皆相同，为何选其一，故彼非定量。”由此观察，世俗典章所说非理，不应作为定量判断毁骂言词真实存在损恼作用。

子四、对能遣除自己心境过患之语不应起嗔：

问曰：毁骂者在众人中说自己的过失，所以应嗔恨他。

汝不说可呵，若余亦知者，
不应嗔说者，况嗔不实说。

如果你不说自己的可呵之处，其余人也知道，那么对揭露这些过失者，不应该起嗔恼，更何况对说不实语诽谤自己者嗔恼呢？

毁骂者虽当众说自己的过失，然而也不应对他生嗔恚。一个人的过失之处，比如说六根不全、持戒不清净、智慧欠缺等等，这些过失不用言语宣说，别人也会知道，因此不管他人如何宣说，又有什么可以嗔恼之处呢？他所说的一方面是事实，另一方面别人也都知道，而且他当面说出来，也能让自己更清楚地明知过失，如是不但无害，反而有益，实不应生嗔恨。从反方面观察，若对方以不实言词毁谤自己，比如他毫无根据地骂自己是瞎子、破戒者等等，但事实却是众人有目共睹，并不会因他的毁骂而使自己变成瞎子、破戒者等，所以他这些不实言词，对自己一点害处也没有，更不用生嗔恼。此处

有疑：若自己的过失本来很隐秘，没有其他人知道，而别人忽然揭露公布于众，这时是否应生嗔恨呢？这也不应生嗔恼，自己觉得隐秘之事，但也不可能没人知道，世上没有不透风的墙，纵然一般人不知道，具有天眼神通者怎么会不知道呢？而且他所说的既然是事实，按理即无有任何可生嗔恼之处。在诸多格言中，对此道理也有阐述，若能明了对有因毁谤不应生嗔，那么对无有依据的妄语讥毁，更不应生嗔。如是了知其理则面对一切讥毁辱骂，也能安然忍受。

譬如说，一个残废人听到别人说："喂，残疾者！"他极为恼怒，到国王面前告状，国王了知原由后，说："你本来就有缺陷嘛，别人这么说你，也不用生气。"这时另外一个人又来告状，说别人骂他是残废人，国王又加以询问后，说："你不是残废人，别人怎么说也没有什么害处，不用生气嘛！"如是依智慧平息了争论，而没有惩罚任何人。月称菩萨说："正士已见谛，无论是真实，抑或非真实，皆无生嗔时。"已见到真理者，面对别人的毁骂讥讽，无论对方所说是真实或不真实，皆不会生起嗔恼，诸欲调伏自心者，应当努力使自己现见这些事物中的真相。

子五、对恶劣者说恶语不应起嗔：

问曰：听到世间那些粗暴恶劣者说恶语时，如何调伏自心呢？

从诸恶劣人，非仅出恶语，
恶人发恶语，实属于少分。

从诸恶劣人之中，不仅仅是发出恶语而已，恶人发

出了一点恶语，实际上只属于少分轻微的恶行。

世间有一些秉性粗恶之人，修行人在遇到他们口出粗恶语辱骂时，应该理解这是很幸运的遭遇，以此而保持安忍与欣庆的态度。对粗恶之人来说，他们由于无明覆心，嗔恚等恶劣习气炽盛，平时会不断地造恶业；而且所造恶业不只是说一些粗恶语，他们还会做杀害、殴打、偷盗、邪淫等这些大罪行。在遇到这种不知因果的愚人恶人时，如果彼等口发恶语，百般毁骂，这只是他们烦恼恶习的少分流露，而其相续中更厉害的粗恶烦恼，还没有爆发出来给人造成伤害。了解到此层意义后，修行者自然会以欢喜心安忍他们的恶语，而无丝毫嗔恼情绪。

譬如说，本师释迦牟尼佛在世时，富楼那尊者于一次结夏安居圆满后，到佛陀面前请求去"学那"（输卢那国）边地布道弘法。当时学那地方的人非常野蛮，世尊告诉尊者："富楼那，你还是另选一地去弘法吧，学那地方的人非常粗野凶暴，如果去那儿，他们会伤害你，那时你该如何应付呢？"富楼那尊者说："佛陀，正是因那儿很险恶，没有人去传教，所以我祈求世尊您慈悲开许，加持我去那儿弘法。对于危险，我已有准备，如果他人毁骂，我会觉得他们很好，因为这些野蛮人只是辱骂而没有用棍棒打我；如果他们用棍棒打我，我仍会认为他们很好，因为他们没有用刀枪伤害我；即使用刀枪伤害，我也会为他们没有杀死我而保持慈悲；如果杀死我的色身，即助成我的道业而帮我进入涅槃，因此我会始终对他们怀以好感而忍受。"佛陀对富楼那尊者的

忍辱修证深表赞叹，也允许了尊者的请求。

还有一个譬喻说，以前卫当地方有一棵卫当树，这棵大树非常邪恶，凡有在树下睡觉歇凉的人，都会受到损害。有一天，一个过路人在树下休息过夜，第二天醒来时，他觉得全身非常痛，于是忍不住哭了起来。别人将其送往一个大医师处疗治，医师了知原由后说道：“你看样子是有大福报的人，在那棵树下过夜者，以前从未有人逃脱死难，而你只是生病而已。你应该高兴，不要再哭了！”同样，遇到恶人只是挨了一些辱骂，而没有遭受打杀伤害，自己也应欣然忍受。月称菩萨说：“劣者无不说，无恶不作故，仅说此恶语，彼属于少分。”诸欲修习忍辱对治烦恼者，对这些对治智慧理应细心揣摩，铭记于心。

癸三、破惩罚无故骂人者无过：

问曰：如果别人无缘无故毁骂自己，以嗔恼惩罚他，难道不是合法合理的吗？

损害于他人，于自无少德，
汝重无德嗔，唯属于妄执。

报复损害他人对自己无有少分功德利益，而你重视这种有过无德的嗔恼，只是属于非理的颠倒妄执。

受到他人毁骂侮辱时，无论如何也不能以嗔恼回报，如果生起嗔恚报复损害他人，这样做不会有丝毫功德。从暂时观察，若以嗔恼报复詈骂损恼者，对你自己所受的损害毫无弥补作用，纵然能将制造损恼者害死，对你的苦害也不会有点滴补救，那又何必再去制造争斗给自他带来痛苦呢？再从究竟看，佛经中说过，“损害



他众非沙门”，如果报复损害他人，即严重违背了戒律，造下佛制罪与自性罪，为今生后世都会带来痛苦。因此，这种损害行为，无论如何观察，皆是有过无德的非法行为。而世人在平时总觉得对侵害者应该报复打击，如俗话言：“人若犯我，我必犯人。”而且认为这合法合理，其实是非理妄执，一个人若执持着这种观念不放，对毫无功德的嗔恼报复非常注重，那只是愚痴妄执恶习深厚的表现。《宝积经》中以狗和狮子的譬喻说过：“比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬于石头，狮子于彼则相反，直接追寻击石人。”智者如同狮子一般，会认清伤害的来源是内心烦恼而向其攻击，而愚者如狗一样，目光短浅，妄执外界诸境为损害来源。执无故骂人者应受惩罚，实际上也是这种如同狗一样的愚者，其如是执著，只会为自己带来更大苦害。

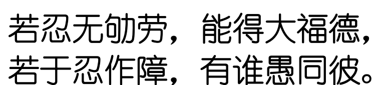
譬如说，试验刀剑的锋利程度时，如果以自己为试验品去划割，那么不管是锋利还是不锋利，自己一定会有痛苦；同样，不管你有理或无理，嗔恼损害别人，其结果对你自己必定会有今生后世的痛苦。月称菩萨言：“有者虽妄执，害他自有德，大乘种姓者，不能害他众。”诸修行人当依教奉行，于平时尽力修习忍辱波罗蜜多。

癸四、（思维忍的功德后而破嗔）分三：一、对骂者应当修忍；二、对压伏卑弱者的嗔恚不应敬重；三、思维修忍功德应生欢喜。

子一、对骂者应当修忍：

问曰：若怨仇恶人对自己经常损害，障碍修行，这时候该如何调伏自心呢？



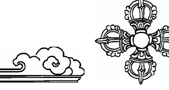


若忍无劬劳，能得大福德，
若于忍作障，有谁愚同彼。

若能修习忍辱，则无需劬劳即能获得大福德；如果有人将忍辱境作为障碍，有谁同他一样愚痴呢？

怨仇恶人对修行人进行损害，其实是修行者最好的修习机会。佛陀在《遗教经》中说过："忍之为德，持戒苦行所不能及。"《妙臂请问经》中也说过："修安忍者，以少功力及微小苦，能圆满波罗蜜多。"能忍辱者在短时间无需像布施持戒那样勤作，即能积累巨大福德资粮，为今生后世感召相貌庄严、相续不为嗔恼所害等果报。能修持如是殊胜的法门，其主要助缘当然是损恼自己的对境，如颂云："无敌不生忍。"因此，对这些对境应当珍惜、感激、回向功德。但是，若不能认识这点反而将安忍境当成障碍，将这些增上缘抛弃，自己给修忍制造障碍，这是非常不合理的行为，也再没有与此相同等的愚痴。寂天菩萨说过："若我因己过，不堪忍敌害，岂非徒自障，习忍福德因？"自己将别人送来的大福德因破坏，这种人显然非常愚痴。

譬如说，以前有一妇女，其丈夫病了很长时间不能痊愈，后来她觉得丈夫的病痛非常难忍，不如死了，于是将他杀死。这种行为非常愚痴，生命是最为宝贵的，他虽然病痛难忍，然而能坚持也有存活机会，可以用短暂痛苦换来生存的大安乐；而且暂时的病苦是感受消除罪业的机会，若以终止生命的方式逃避，其后痛苦会更为难忍。同样，一时外境损害虽然有难忍的苦受，但是安忍此暂时小苦能换来大福德的安乐果，也能消除许多




招致痛苦的罪业，若认为是障碍而逃避舍弃这种对境，无疑是极为愚昧的行为。月称菩萨说："佛说依忍力，修忍最胜法，是故趣佛法，并非法障碍。"依生嗔境修习忍辱是最殊胜的积资方便，而非修善法的障碍。欲修习六度积累资粮者，当依之如同摩尼宝也。

子二、对压伏卑弱者的嗔恚不应敬重：

特对强力者，嗔恚则不起，
嗔唯凌羸弱，汝何敬重彼。

专门对强而有力者，嗔恚则不会生起，而嗔心只是欺凌羸弱者，所以你为什么要敬重这种欺软怕硬的嗔恚呢？

从嗔恚烦恼所损害的对象方面观察，理应断除这种恶劣习气。一般凡夫的嗔恚损恼之心，在那些具有强大势力者前，比如说在国王及一些地方豪强前，嗔恚恶心一般不容易生起，即使生起少许也不敢发作，而是将它埋藏于内心或抑制消除。因为已了知对方具有强力，自己发嗔恚也无有能力损害对方，反而招来灾殃，以此而可以压制嗔恚。嗔恚对强者不敢作损害，但对那些羸弱无力者，在那些卑小软弱者前，它会肆无忌惮地发作，对那些没有能力抵抗者进行百般损恼。如是观察之下，这种嗔恚习气的恶劣、狡诈、欺弱怕强之相，也就昭然于目了。作为一个公平正直者理应断除它，而且由它害怕强力的弱点，也可迅速找到有效的对治方便加以断除，而没有任何理由害怕敬重这种低劣的恶习。

譬如说，以前有一个国王，率领将士攻打另一个国家，到了敌国的边境时，国王召集诸眷属，问他们准备



如何征服敌人。有些勇士说：“我要直攻皇宫，打败他们。”有些人说：“皇宫我不敢进攻，但我可以到他们的边境上试一试。”这时又有一人说：“为了让国王您生起欢喜心，我可以用鞭子狠狠地抽打敌国的女人。”国王听后很不满意地斥责他：“你是最下等的胆怯者，妇女们那么弱小，你怎么能欺负她们呢？”然后将他开除出去。同样，嗔恨心对具有强力者不敢发作，而只会欺凌弱小无力者，这种胆怯狡猾的恶习，理应彻底摒弃。月称菩萨说：“于诸强力者，已知未生嗔，具德诸智者，不应凌弱者。”诸追求美德福善的修行人，理应认清嗔恚面目，而断除欺凌弱者的恶习。

子三、思维修忍功德应生欢喜：

问曰：若修忍辱，别人会认为自己软弱胆怯无力报复，以此会更加欺侮，所以应生嗔恚。

若于嗔处忍，能生诸修德，
于德处云畏，汝唯是愚夫。

如果对生嗔境修习安忍，能生起诸修忍功德，那么将忍辱功德处说成畏惧处，你这样只是愚夫的表现。

修习忍辱，不应以别人的讥笑蔑视而舍弃，而应明了对生嗔境修习安忍，能生起诸修习慈心的功德。大疏中说：乃至在挤牛奶的短时间中（一般2～10分钟左右）修习慈悲安忍，亦能引生八种功德，如《宝鬘论》中所言：“人天等慈爱，彼等亦守护，意喜身多乐，无毒刀损害。无劳事得成，当生梵世间，设未得解脱，得慈法八德。”为了对治嗔恚而修习慈悲安忍，在未得解脱之间也能获得如是大福德，能明道理知取舍的人，谁会舍弃这种善

法呢？如果说自己害怕修忍会带来痛苦，招致别人讥笑轻视或更多的欺侮，因此而舍弃修忍，这是不明利害不知取舍的愚者行为，将福德安乐善行当成羞愧，世界上哪还有与他一样的愚痴者呢？

譬如说，以前有一个人，出生于高贵种姓家族中，经常以慈心行持善法，但他对因果事理不太明了。一次他遇到了一些非常野蛮恶劣的人，那些人挡在道路上要与他打架，他一点也没搭理就从旁边避开了。可是那群恶人在后面大声嘲笑讽刺说：“看呀，这个人一点胆量也没有，无男子相跟女人一样！”他听后觉得很羞愧，于是生起嗔恨，转过身拔出武器与他们斗殴起来。因恶人的讥笑而放弃福德善业，进而行持恶法，这显然是摧毁功德的愚痴行为，而一切放弃修忍的行为也是同样。月称菩萨言：“离忍愚夫众，以嗔造大罪，智者修安忍，获得胜功德。”能明善恶取舍的士夫，应当依教了知于嗔恚处修安忍是殊胜之功德，因此应不畏一切而欢喜受持。

癸五、他人轻毁应当修忍：

问曰：自己有力量摧毁他人的轻侮时，如果遇到侮辱损害，会不自觉地生起嗔怒惩罚对方，此时该如何对治呢？

谁灭尽侮毁，而生于他世，
故思自作恶，受侮尤善哉。

谁能保持灭尽一切侮辱损毁，而生于他世呢？因此应当思维与其自己作恶堕落恶趣而感受痛苦，不如甘受欺侮更好一些。

若自己具有能力，能够摧毁他人的侮辱，此时应当思维：不论自己今生如何强盛有力，如何努力摧毁消灭外境的损害侮辱者，然而永远也不可能将其彻底灭尽。仔细观察世间，从古至今，从来未曾有凡夫灭尽侮毁，而且能将这种无敌害的大威势地位带到后世，既然如是，那自己又何苦做这些毫无意义，永远也无法成功的恶事呢？目的无法达到，而罪业却会分毫不少地积累起来，为自己今生后世带来巨大痛苦，因此有智者应当想一想，与其造作灭敌害的恶业，不如心甘情愿地忍受侮辱。寂天菩萨言："顽者如虚空，岂能尽制彼。"外敌永远报复不尽，而且以报复损害恶行，自己今生的名誉地位各方面都会受到损害。在报复过程中，若伤害仇人结下恶缘，仇人也会在后世再还报于你，如是辗转无尽，如同《楞严经》中所言："以人食羊，羊死为人，人死为羊，如是乃至十生之类，死死生生，互来相啖，恶业俱生，穷未来际。"如是思维比较摧伏怨敌与忍辱的后果，有头脑者当然应选择后者，心甘情愿高高兴兴地安忍侮辱。忍受侮辱者，以此可以积累极大福德资粮，证得不退菩提安乐果位，龙树菩萨也说过："终得不还位，佛证可除嗔。"这样的安乐果比起伏敌恶业的苦果，诚然是"尤善哉"！

譬如说，水车的旋转不会有终点，始终循环不停；同样，报复怨仇之事也永无止境。另有譬喻说，以前有一个叫章文呷瓦的人，他因受过刹帝利种姓者损害，而深生怨恨，想尽办法报复，要杀尽一切帝王种姓。虽然他在一生中，将本地的刹帝利种姓多次进行了迫害，然

而他们的人丁却越来越多，兴旺不息；同样一切摧灭侮毁的行为，不可能圆满成功，只会越来越使怨害增多。月称菩萨言："宁可受欺侮，不可作恶业，作恶堕地狱，受辱非如是。"诸修者若能将这些窍诀融入相续，无论遇到何等生嗔境，亦能自然息灭嗔恼报复之心。

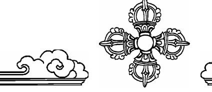
庚二、断除烦恼种子而修习对治之理：

问曰：如上对治烦恼方便虽有众多，但是有没有能够彻底断除一切嗔等烦恼的方法呢？

若谁能真知，内识住等相，
有此智慧者，烦恼终不住。

若有谁人能真实了知，内在心识生住灭等相的本质，具有这种智慧的人，烦恼始终不会住在其相续中。

要彻断烦恼种子，必须彻底了达内识无自性的实相。一切贪嗔烦恼，皆依有情的心识生起，其本身是心所法，即心识的思想活动现象或说生住灭现象。以正理观察，识是因缘所生法，是由种种因缘假合而产生的有为法，无有自性不变的本体，既无本体安住，则生灭变异等皆无自性，皆非真实现象。大疏中言："日亲亦宣说，心识如幻化。"既是幻化，则如同幻人本体非实，其种种活动唯是幻相，本来非有，无需执为真实而起好恶分别。修行人若如是了知通达内识生住灭等相之真面目，有此殊胜的智慧，则自然于诸贪嗔烦恼不随不拒，无有实执，如同观看幻影一般。以此一切烦恼也就无法存住，如同偶然的乌云，无法障蔽自心智慧太阳的光芒，而会自然消失无迹。莲花生大士说过：若能了悟心性本面，牧牛童也会解脱成就；若不知心性，班智达也会迷



惑。所以，诸欲拔除一切烦恼种子者，当全力以赴证悟内识住等相的本面。

譬如说，除灭一棵毒树时，如果斩断其根，则整棵毒树的枝叶花果，全部会枯萎死灭；同样，欲除生死烦恼大树，必须断其根本——无明迷惑，而欲断无明，必须证悟无漏的心性智慧，若能证悟心性智慧，则八万四千尘劳烦恼自然绝灭。要断除烦恼种子，也必须要有善知识所传授的方便窍诀，譬如说对治毒鼠时，若无窍诀方便，常人不但难以成功，反而会中毒，若有秘诀方便者，则无有中毒之险。同样，修行人对治烦恼时，若能依方便窍诀证悟心性，则无有被烦恼所转之险。月称菩萨说："若谁能真知，内识生住等，以及外境相，则除愚痴暗。"欲除无明烦恼暗者，当勤依此智慧方便之道而行。

第六品释终





阿底峡尊者





第七品 明人远离贪著欲财方便品

由于无明愚痴蒙蔽，众生不知轮回生死的过患，沉迷于生死苦海而不知出离。因而欲求出离，先须思维轮回过患，若了知过患，即能生起畏惧而断除耽著。于末法之时，众生相续中对世俗的贪恋尤为深厚，如果不在这方面加强修习，三乘菩提的基础——出离心就很难生起，以此则导致自己的修法成为影像，无法舍弃今生琐事而趋入真实的解脱道。故诸欲求真实解脱道者，对本品所述之加行当励力观修，在相续中尚未生起彻底舍弃世间盛事的定解前，应不断勤修。

戊三、（明远离耽著烦恼所缘境的方便）分三：一、思维轮回过患；二、明远离引发轮回之因——有漏业；三、明永断业的必要。

己一、（思维轮回过患）分二：一、思维轮回的总过患；二、别明远离于乐趣生爱。

庚一、（思维轮回的总过患）分二：一、必须修习怖畏轮回之理由；二、如何生起厌离心。

辛一、必须修习怖畏轮回之理由：

问曰：轮回世间有何过患，为什么要生起怖畏厌离呢？

于此大苦海，毕竟无边际，
愚夫沉此中，云何不生畏。

于此三界大苦海中轮回，毕竟无有边际，愚昧的凡夫异生沉溺于此生死苦海中，有什么理由不生畏惧呢？

轮回是痛苦大蕴聚，若能深刻了知其痛苦本性，必





然会生起怖畏与出离之心。已了达苦谛的佛陀与圣者们，在诸多经论中将三界轮回比喻成苦海，这个轮回大苦海的空间无有边际，时间无有始终。无明、我慢与爱所生的三十六种烦恼爱结毒蛇，常见断见的六十二种恶见罗刹，此等见思烦恼贼遍布三界苦海，并不停搅动生死苦流，使诸有情如水车一样旋复不停，饱受无有自在的痛苦折磨。三苦瀑流波涛之声，恒时充满着轮回苦海，众生无始以来，沉溺于这样的恐怖苦海中，有何理由不生怖畏寻求出离呢？假若站在蓝幽幽的大海边，或沉没在浅海之中，有情尚会畏惧，更何况无边无际的苦海，理应见而生畏，毫不犹疑地出离。

譬如说，以前有一个名为惹哈德达的仙人，他具足眼等五通，有一天想观察器世间的边际，于是运起神足通，一步跨越一个四洲世界的须弥山顶，如是奔走不息，结果未见边际即死在半途中。同样，整个轮回无有边际，凡夫众生陷在其中，死死生生，永远不可能自动到达边际。月称菩萨言："血泪滉漾聚，老死波涛荡，无边苦海中，沉溺何不畏？"无边轮回苦海中，海水纯为有情痛苦的血泪聚成，生老病死的波涛掀天，沉溺于如是怖畏境中，众生为何还不生畏惧而寻求脱离呢？

辛二、（如何生起厌离心）分四：一、不应耽著韶华；二、随业烦恼而转故应当怖畏；三、教示努力断除生死轮回之因；四、断除为远离生死无需努力之争执。

壬一、不应耽著韶华：

问曰：轮回生死虽有诸多过患，然而处在青春韶华的年代中，又何必怖畏呢？






韶华适落后，复又现于前，
虽住此世间，现见如赛跑。

美好的青春时光刚刚谢落之后，可恶的衰老死亡又会现于眼前，虽然耽著住于韶华时代，但此世间现见青春老死如同赛跑一样，刹那变化不停而无恒住。

表面上看，青春时光虽然没有痛苦，然而也不值得耽著。一个人的青春韶华非常短暂，不知不觉之中时光流逝，衰老死亡又会渐渐地出现在他的眼前，香山居士（白居易）有诗言：“勿叹韶华子，俄成皤叟仙。”青春美满的年轻人俄顷之间，就会变成衰朽的白头老翁，这样的韶华有何可靠可赞叹之处呢？虽然人们乐于住在如同鲜花绽放的韶华时代，可是在这个世间，少年、老年、死亡各各都在奔趋向前，如同赛跑一样，一刻也不会停留，而且最终都会由老死取得胜利，完成短短的一期生命。俄巴活佛在注疏中对此颂另有独特解释：一期生命的韶华时代适落后，另一期生命的韶华年代又随业力而现前，因此虽然不断地住于轮回世间，生死却如同赛跑一样，刹那不住。这样反复无常的韶华，实无有任何可耽著的价值，因为它是无常不住的苦法，再说它曾无数次现于前，有情也曾无数次贪著享受过，然而最终所得只有痛苦，并无任何有意义的结果。

譬如说，榨芝麻油的轮辐，在榨油过程中，它会不停地随着人操纵而旋转，无有止息安住之时；同样，三界异生的少年、老死等各个时代，于轮回中也随着业力而旋转不息，从无停顿安住。月称菩萨言：“此等诸众生，各自业所感，恒时受生死，如同赛跑尔。”诸贪著

青春美满者，于此法义当深思。其他尚有多种喻义也说明此理，如法王如意宝于《瀑布妙音》中说过：“夏季满山鲜花真迷人，美境宛如仙乡之悦乐，一旦秋季冬寒狂风起，见而心情更加增悲伤；娇艳多姿绚丽之花丛，妙音动听婉转胜蜜蜂，虽欲享受长时之欢乐，无能覆盖业感花凋零……”若能如是观修，一切外境皆在演奏着无常妙音，策励修行人远离贪执而希求解脱道也。

壬二、随业烦恼而转故应当怖畏：

问曰：即生中不厌离也可以，反正会有后世，因此不用怖畏。

汝于三有中，非能随愿往，
随他转无畏，岂成有慧者。

你在三有轮回中，不可能随意愿自在生往人天善趣，而是完全随业惑而转，如果对此不生怖畏，难道能成为有智慧的人吗？

三有指欲有、色有、无色有三界，或本有、中有、当有的生命阶段。有情于三界轮回中，虽然有前后不断的生命阶段，但并不能因此而懈怠，将修习解脱正法的大事往后世推。有许多人经常会有类似想法：今世有条件可以好好享受欲乐，后世再寻求出离修习正法；现在还年轻应享受五欲，老年后再修法等等。人们在内心什么都可计划，但是现实之中，并不可能随自己的意愿而转，凡夫有情流转三界，完全为业和烦恼所转，自己将来的投生等处境，都会为业力所操纵，在业惑系缚下，有情于三界中轮转不定，如同瓶中的蜜蜂，上下旋绕无有定处。人们计划将来再修法，但未来并不一定会有闲



暇，如果能认识此，能思维暇满难得、业果不虚的道理，稍有智慧者一定会生起怖畏。而明知自己要随无始业惑所转，还不生畏惧者，他怎能称之为有辨别思维能力的有智之人呢？其实他是世上最愚笨的人，如寂天菩萨说过：“既得此闲暇，若我不修善，自欺莫胜此，亦无过此愚。”

譬如说，河流中所漂浮的树木，其住留与所去之处，完全无有自在，只能随河流而转；同样，陷于三有苦海中，有情皆为业惑瀑流冲击，生死之处毫无自主。月称菩萨言：“漂泊轮回中，非能随自愿，皆随业力转，故当断诸业。”诸欲求脱离痛苦者，应知业力难测，切不可寄希望于将来，而应立即断除懈怠，于业惑世间生起厌离趋入正法。

壬三、教示努力断除生死轮回之因：

问曰：不管怎么说，将来总会有机会断除生死轮回，所以今世不用出离修苦行。

> 未来无有际，常时为异生，
> 如汝过去世，理应勿复尔。

若不断生死之业，未来的时间无有边际，你将常时成为无有自在的异生凡夫，就像你在无数的过去世中一样，所以按理不应再像以前一样懈怠。

将解脱大事寄希望于渺茫的后世者，当思自己堕入轮回之业惑因缘若不断，后世的投生轮转绝不会自动停止，未来的轮回时间也不会有边际。在这无有边际的时间中自己一直会转生为苦恼的凡夫有情，就像自己在无数的过去生中一样，虽然自无始以来度过了无量光阴，

今天仍在受着众苦煎熬。《入菩萨行》中说：“饶益众有情，无量佛已逝，然我因昔过，未得佛化育。若今依旧犯，如是将反复，恶趣中领受，病缚剖割苦。”在漫长的过去世中，虽然经历过无数有佛出世的明劫，然而自己因像现在一样懈怠放逸，导致至今仍陷在苦海中。想想懈怠的过失，想想未来恶趣的痛苦，有心识者怎能再耽搁放逸呢？《华严经》中云：“汝应忆念过去世，贪无义事损坏体；今当誓修菩提行，住戒精进离贪欲。”佛陀尚多次教诫过：“佛陀出世难，得人身亦难，具信闻佛法，百劫极难得。”佛陀出世如同优昙花开，得人身如同盲龟值轭、针尖叠豆，如是稀有难得的条件，即使已具足了，但要得到生起正信听闻佛法的机缘，百劫之中也极难一遇。因此在现在有机会修习佛法而出离解脱者，绝不可再因放逸恶习而错失良机。

譬如说，有人经常与别人的妻女胡混，他的朋友劝告说：“你这样做很不好，应该悬崖勒马，断绝恶行！”他答应说：“是，我应该改邪归正，但现在很难改，以后一定该。”“如果现在不能改，恶习愈深，以后怎么会改呢？”这个愚人不听，结果仍像以前一样，毫无改悔。同样，若想改三毒为清净，断除轮回厄运，必须从当下做起，若再懒惰耽搁，定会像往昔无量劫中一样，陷于三界火宅中无法出离。月称菩萨言：“为得解脱果，今生当精进，来世于佛法，亦不定生信。”故有智者，当如是深思，若能于此生起信解，定会如教奉行，为断除轮回生死之根而精进。

壬四、（断除为远离生死无需努力之争执）分二：



一、正说；二、遮止不于现世努力而希求后世之争。

癸一、正说：

问曰：生死轮回有边际还是无有边际呢？若有边际，则不修也得解脱，因至边际时轮回会自动终止；如果无边，那么也不用修习，因为生死无有边际。

闻者所闻教，说者皆难得，
以是说生死，非有非无边。

有闲暇听闻教法者、所闻的圣教及开示说法者都难以具足，因此总说生死非有边际亦非无边际。

轮回生死是有边际还是无边际，这是十四无记之一，若以此而对修习正法生起疑惑争执，即可用非有边际亦非无有边际回答。有情若要解脱轮回，必须具足因缘才可得到，而解脱因缘有三：闻者、所闻教、说者。闻者是指具足圆满听闻圣教条件的有情，所闻教是能真正教示出离轮回的圣教，说者即传授演示圣教的善知识。这三种条件非常难得：就闻者而言，必须远离"地狱饿鬼及傍生，边鄙地及长寿天，邪见不遇佛出世，喑哑此等八无暇"。同时也要具足所依、环境、根德、意乐、信心等种种条件，才堪为听闻正法之器，而具足这些条件者，实属三界有情的极微小部分；从所闻教法观察，能引导有情出离三界得到解脱者，唯有诸佛菩萨所说的圣教，而非凡夫所说的论典等，可是佛陀出世说法的明劫甚少，佛法于明劫中住世之期也短，如同优昙花之出现世间一样，非常稀有难得；再从说者考虑，有情中能如法解说演示正法者，如同凤毛麟角一般，这也可以现量了知。三种因缘各个都如是难得，而三者要同时

聚合也就更加难得，因此从世俗谛观察，不能肯定说有边际，也不能说完全没有边际。以三种因缘难以具足故，可以说众生的生死无边；以具足大福德的极少数众生能得到这三种因缘故，也可以说其生死有边。而从胜义谛观察，龙树菩萨说过："一切法空故，何有边无边。"一切法皆空无本体，由此怎能说为有边或无边呢？因此本师释迦牟尼佛于这些问题，并无记别。

譬如说，优昙花出现于世，甚为难值，若笼统而言，不可断定为有或无；同样，具足息灭生死流转之因缘者，极为难得，以此佛陀也未宣说有情的生死轮回，是有边际或无边际。月称菩萨言："具足诸因缘，方启胜智慧，三者难得故，佛未定彼边。"要圆满具足闻者、圣教、说者三因缘，有情方能开启甚深智慧，断除实执轮回。因此诸欲求解脱生死者，不应于有边无边而疑惑，唯应把握自己当下的解脱机缘或努力追求创造解脱因缘，直趣正法，力断生死流转之业惑因缘。

癸二、遮止不于现世努力而希求后世之诤：

问曰：现在释迦牟尼佛的教法还会住世，宣说教法的善知识也会不断出世，所以我在后世努力修法断生死亦不为迟。

由于诸人类，多持不善品，
以是诸异生，多堕于恶趣。

由于在南赡部洲的人道有情，大多数行持不善恶业，以此诸随业流转的异生，多半会堕于恶趣。

以佛法尚有住世期而寄希望于后世者，应思自己作为凡夫，后世生处难定，而且于浊世之中，人们多半决

定会堕入恶趣，难以具足听闻佛法的暇满条件。生活在南赡部洲的人们，由于恶业串习，日常生活中的行为大多数是十不善业，如《地藏菩萨本愿经》中所言：“南阎浮提众生，举止动念，无不是业，无不是罪，何况恣情杀害、窃盗、邪淫、妄语，百千罪状。”对此各人皆可以现量了知，由于五浊恶世这种环境，人们相互感染，造恶业现象越来越严重，以此诸随业流转毫无自在的异生凡夫，多半决定会堕入恶趣，感受恶业果报。今生若不依止善知识精勤断恶修善，后世要得到人天善趣，定会如同撒豆留壁一样困难。寂天菩萨言：“凭吾此行素，复难得人身，若不得人身，徒恶乏善行。如具行善缘，而我未为善，恶趣众苦逼，彼时复何为？”因此，现世有条件遇到法宝和善知识，自己也具足修学佛法的闲暇者，应该抓住机遇，如救头燃般精进求解脱。如果寄希望于后世，多半会如同旱地撒网，不会有收获的可能，甲操杰大师于注疏中也言：若不精进，就像国王于大臣灌顶一样的空无所得。

譬如说，以前有两个穷人，担着麻线赶路，中途遇到了一些棉花，有一个人了知棉花比麻线值钱，便将麻线丢弃，挑上棉花往前走，而另外一个舍不得麻线，没有换。后来两人在路上见到一堆黄金，挑棉花的人又弃掉棉花，换上更珍贵的黄金，而挑麻线者仍舍不得换，继续挑着麻线往前走。结果两人虽然是同时做事，而捡回黄金者从此过上了富裕安乐的生活，另外一个仍像以前那样，过着穷困的日子。同样，陷于三界中的有情，秉持邪见恶业者如同执麻线不舍；而渐次改变凡夫恶

习，皈依佛门修持五戒十善，乃至发起殊胜菩提心者，如同将麻线扔掉，依次换为棉花、黄金者，如是才能得到安乐，否则仍会像往昔那样，沉溺于轮回苦海之中。月称菩萨言：“众生趣异处，或诸各自行，众多趣行者，此名为异生。”因此，诸有缘遇到解脱轮回的福缘者，当深思自己的机遇难得，而彻断懈怠耽搁恶习，以精进行持正法而趋向解脱之彼岸也。

庚二、（别明远离于乐趣生爱）分二：一、于乐趣亦应厌离；二、由爱而住生死犹如癫狂者。

辛一、于乐趣亦应厌离：

问曰：恶趣是无暇处，有众苦逼恼，所以应厌离；但是人天善趣是安乐生处，不应厌离。

地上恶异熟，唯见为损恼，
圣者观三有，等同备宰处。

凡是地上的众生都受着恶业异熟果，唯有见到他们都在为各种痛苦所损恼，因此圣者们观看三有世间与待宰处等同。

三恶趣是充满痛苦的无暇之处，而人天善趣有许多欲乐，因而有人以此对善趣生起爱执，不欲出离，这也是不明善趣真实面的非理爱执。生活在大地以上的人天有情，无一不在受着前世不善业的异熟果报，都在时刻不停地为行苦、变苦、苦苦所损恼。具体来说，人道有情是以贪欲恶业而投生于人趣，阿修罗以嫉妒恶业感生为非天，天人以傲慢恶业而投生于天趣，既然各个都在感受恶业异熟果，那怎能称之为安乐生处呢？纵然善趣有情表面上在享受一些有漏安乐，然而稍加观察，有情

都在受着恶业异熟果的逼恼，任何时任何处都没有离开过三苦煎熬，只不过是因愚痴麻木，众生颠倒地执苦为乐，才现起了一些安乐的假象。在彻证苦谛的圣者看来，三界如同火宅，如同屠宰场一般，有情陷于其中，都在为无常死主逐个宰杀，时刻都在为业力烦恼魔所折磨，对如是痛苦之渊薮，实应生起极大怖畏而厌离。

譬如说，昔日有一名大臣，深受国王宠爱，久之他对国王也无有畏惧，随意做一些非法行，后来终于触犯了国王，惨遭杀害。同样，投生于善趣中的有情，表面上看也是为轮回死主所宠幸的大臣，有着较好待遇，但实际上仍在死主统治下，随时都会被残害至死。月称菩萨言："地上世间众，感召前世业，种种异熟果，唯见损恼矣。"故有智者，当反复观察思维善趣的痛苦，于此应断爱执而修厌离。

辛二、由爱而住生死犹如癫狂者：

问曰：如果圣者观三有等同备宰处，那么世间人为何不生怖畏厌离呢？

若识不正住，世说为癫狂，
则住三有者，智谁说非狂。

如果意识思想不能正常安住，世人都会说其为癫狂者，那么以颠倒实执而住于迷乱三有者，智者谁会说他们不是疯狂者呢？

三有备宰处的有情，对自己的处境不生怖畏，不寻求逃离，是因他们皆为癫狂迷乱之徒，不能自知。在世间，若某人的思想意识不正常，与正常人的思维、语言、行为相违，不能按常人的方式行事，那么世人都会说这

是疯癫者。按同等推理，即可成立三有异生皆是疯癫者，因为堕于三界中的凡夫，对本来无常、不净、苦、无我的世间，皆颠倒执为常乐我净，其思想言行处处都与实相相违，而他们不但不自知，反执为正确。对陷于这些颠倒迷乱中的有情，能明察世俗实相的智者，谁会说他们不是疯狂者呢？寂天菩萨在《入菩萨行》中曾多处斥责世人的颠倒狂执："寒林唯见骨，意若生厌离，岂乐活白骨，充塞寒林城？""自迷痴狂徒，呜呼满天下！"诸佛菩萨与历代善知识皆对此作过评述，详细指出了凡夫异生平时的心念言行是非理非法之行，其实与疯狂者毫无差别。正是因众生皆处于疯狂中，所以虽然处在恐怖的备宰之处，他们仍不生厌离，反而生起贪爱。

譬如说，有一国王平时非常喜爱自己的太子，后来有一天，他突然对太子生起了反感，无缘无故生大嗔恼责骂太子。御医们发觉了国王的反常，但是谁也不敢医治，结果国王大发疯病，所言所行都是违越常人礼仪的非理行为。同样，异生因无明业力投生三界，心念语言行为皆是不合正理的颠倒行为，而他们对此尚以为正常，月称菩萨言："凡人皆癫狂，所作皆非理，业力所化众，谁说非癫狂。"故稍有清醒者，当明察自己也正处于疯狂迷乱之中，若求痊愈者，当依奉大医王本师释迦牟尼佛的教导，勤服正法甘露。

己二、（明远离引发轮回之因——有漏业）分三：一、总示远离能引后有的业；二、必须远离能引后有业的理由；三、正明如何远离之理。

庚一、总示远离能引后有的业：



问曰：轮回中诚然有痛苦，而这些轮回痛苦是不能由自己主宰的，如此怎样才能消除痛苦呢？

现见行等苦，违时则消失，
以是具慧者，发心尽诸业。

现见行等威仪所引生的苦，改为其相违的威仪时则会消失，以此具有智慧者，应发心断尽能引后有众苦的诸业。

众生在轮回中长期串习恶业习气，因随顺这些已习惯的三门不善作业，才在轮回生死痛苦中愈陷愈深，因此表面上看，痛苦遭遇不能由自己做主远离，但实际上完全可以由断尽这些有漏业而遮止一切轮回痛苦。人们在日常生活中可以现量了知，自己长时行走或做某种动作，由此就会引生苦受，这时如果改为另一种与它相违的威仪，比如安住下来不动等，苦受即会立即消除。这种现象正常人都曾有过经历，而且也知道自己的种种苦受，都可以针对其因采取违品而消除。同样，具有智慧者也能了知，自己在轮回中所遭受的生死众苦，皆是因自己随顺业力习气而造成的，若能以其违品远离诸业，则自然消除痛苦，得到安乐。欲求断苦者，只需依善知识的教言，直接从苦因着手，断尽诸业则无需考虑后有痛苦。以上是依仁达瓦大师的观点而释，在大疏中，除了上述解释外，还有一种解释方式：若以行住等威仪的违品，则能断除行住等威仪所引生的痛苦，因为断一切业的相续，就可灭尽一切苦。因此具智者，应以有漏诸业的违品——无漏涅槃妙法，断除轮回诸苦。甲操杰大师及堪布阿琼也是如此注释该偈颂的意义。俄巴活佛从

另一角度释曰：我们修行过程中各种痛苦都是往昔的业力所生，因而欲要消除后有痛苦，具智者应发心趋入大乘菩提道，断尽诸恶业。

譬如说，跨越旷野的行人，会不时遇到长远行路的疲倦及缺乏口粮的苦恼；同样，诸异生在漫长的生死大道上，必然会遇到生死流转的倦怠及缺乏福德所带来的苦恼。因而欲求脱苦者，当勤修善业积累大福德资粮，一鼓作气超越生死业旅到达彼岸，如是方可永断诸苦。月称菩萨言："如人身安乐，从而心亦乐；如是尽惑业，则生尽业乐。"若身断诸劳累作业，则心得安乐，同样若断尽内心烦恼，则能获得灭尽业惑的快乐。诸大乘修行人应依言从自心烦恼恶业着手，若断尽内心恶习，则可获得究竟安乐。

庚二、（必须远离能引后有业的理由）分四：一、生死是可畏处故应远离业因；二、思维业果而修怖畏；三、思维业的本体之后应当励力断除；四、不应由业是乐因而起贪著。

辛一、生死是可畏处故应远离业因：

问曰：轮回究竟有何怖畏，为什么要努力断除有漏业呢？

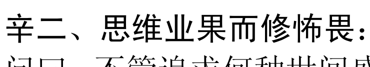
若时随一果，初因不可见，
一果见多因，谁能不生畏。

如果任何时候随举一果法，它的最初生因谁亦不能现见，从一个果法亦能现见众多因缘，以此谁能对业因不生怖畏呢？

若从生死业因方面观察，有智慧者一定会生起怖畏，以轮回世间的种种果法，随时去观察其中一个，无

论色法还是心法，皆无法追溯到其最初的生因。比如说两个人之间发生了某件事，这件事的起因是什么呢？从发生之时往过去观察，一直可以追溯到很久很久以前，要牵涉无数因缘，这些事不用说凡夫，就是阿罗汉也无法全部了知清楚，这在《百业经》等诸多经典中皆有记载。有情堕入轮回的时间无有起端，在如是无有边际的时间中，一直流转不息，以此其宿业因缘错综复杂，无有穷尽，无论从现在的哪一个果法，皆可推测出众多昔因，乃至无穷的过去因缘，有智者谁能对此不生起怖畏厌离心呢？因为这些完全可以说明，自己堕入的轮回世间广大漫长无有边际，而且自己的业惑相续错综交织，遍满整个三界恐怖丛林，若不努力断尽，将会由这些无量的无明业因所牵而流转于三界，永无止境。生死轮回如同无边旷野，遍满痛苦的荆棘丛林与恐怖的恶趣猛兽，若由无明业因而漂泊于此，谁能不生畏惧呢？

譬如说，随便拿一个瓷瓶观察，它的生因有水、泥、陶匠、工具等，而这些又各有前因，各前因复有昔日的因缘，如是观察，其生起因缘遍满三界，除遍智外，谁亦无法举出其最初的因缘；同样道理，每一个有情堕轮回的业因也无法穷其根源，月称菩萨说："因时无边故，众生无初始，是故谁能知，众生之开端。"因此，诸有智者，理应为自己无边的苦因苦果而恐惧，转而应依善知识的教言，精勤断除轮回业因。



辛二、思维业果而修怖畏：

问曰：不管追求何种世间盛事，只要努力皆能得到一定成果，因此世间的作为还是很有意义。

既非一切果，决定能成办，
所办一定灭，为彼何自害。

既然不是一切果都可以决定能成办，而且所成办的也一定会坏灭，因此为什么要为这些事而害自己呢？

一切世间作业都无有意义，无论追求何种世俗事业，无论付出多少努力劳作，也无法决定能够成办所求。比如修房屋等事业，无论怎样努力，也难以圆满无缺地成办人们内心的计划，而且有许多事业刚开始就会失败，有些进行到中间就会失败，有些在即将完成之际，也会功亏一篑。即使这些努力能有圆满的成果，但是它一定会坏灭，不可能长存不变。三界中的一切有为法，皆不离无常的本性，无论从理论上推证，抑或从历史观察，有情所成办的有为事业，从来就未曾有过恒存不坏的事例。既然自己所作业之果不能决定成办，即使成办也会如同水泡一样迅速变灭，那么自己辛辛苦苦劳损身心做这些，又到底是为了什么呢？在追逐世间事业时，不但当时要付出很大的辛苦，而且从长远看，自己将会因这些有漏业而感受更多的轮回苦果，不得不忍受这些业所感的损害。俄巴活佛解释此颂云：为了今生的名闻利养而努力作业，其结果不一定会成功，而且还要造损害恶业，即使能成办，也决定会毁灭，因此为无义事不应损害自己，不应造恶业。

譬如说，陶师烧陶器时，他无法使自己所作的每件陶器都成功，而是有许多会在烧制过程中碎裂、变形、粘结等，即使已经烧成出窑，这些陶器也决定会碎坏。同样，世人所作的种种事业，不可能决定都成功，纵然





成功也会像陶器一样，决定会坏灭。月称菩萨言：“所作一切事，亦不一定成，所成一切事，最终决定灭。”明智者理应对世间业果生起厌离。

辛三、思维业的本体之后应当励力断除：

业由功所造，作已无功灭，
虽如是而汝，于业不离染。

一切有漏业皆由功用而造成，做成以后无需功用即会自动坏灭，虽然如是，而你对有漏业仍然不离贪著。

再从业的本体观察，也应励力断除。世间一切有漏业，皆由功用造作而成，比如修建城堡长城等事业，都是人们通过功用努力而成，这些业造成之后，无需施加任何功用，便会自然而然地毁灭，一切城堡等果法必然会绝灭无迹。若稍加观察，对此自然规律谁都能明白，谁也无法否认。道理虽然明显地摆在每个人面前，但是你如果还要贪著世间事业不放，那不是正好说明了你的愚痴无知吗？《莲苑歌舞》中言：“熟地良田种植复种植，种植无已抛舍成荒地；造成宫室居住复居住，居住无已徒步入空山。”世间事业无论如何反复勤作，最终都会毁灭，这些事实遍及人们的日常生活之中，若对此尚贪执不休，不知寻求出离者，当扪心自问：到底是什么魔在控制着自心呢？

譬如说，在山尖上堆砌石头墙，做时千辛万苦，需花费很大力量，而砌好之后，无需任何功用，它自然就会倒塌。同样，在世间作事业，如同月称菩萨所言：“因缘积聚后，业由功所造，一旦无功用，彼等自然灭。”成办时需耗费很多功用，而成办以后，无需功用即会毁

灭。对此理若明知，尚贪执不舍者，岂不闻华智仁波切的教言：“呜呼可喜百花快乐园，本是不可喜爱苦难村；可爱妙欲五境诸享受，本是可憎无常迁流苦……筑成皆倒宫室有何用？积来皆散财物有何用？会聚皆离财物有何用？高位皆颠权力有何用？有生皆死现世有何用？”

辛四、不应由业是乐因而起贪著：

问曰：虽然用力创造事业最后决定坏灭，但业是乐因，所以应该贪著。

过去则无乐，未来亦非有，
现在亦行性，汝劳竟何为。

已过去则无有真实的安乐，未来亦不会有真实安乐，现在亦唯是刹那无常变灭的迁流之性，因此你辛苦劳作究竟在为什么呢？

若执著业是乐因而贪著有漏业者，应知世间的名言本性即是无常苦性，不存在真实安乐。从三时的角度进行观察：已过去的心识感受已经坏灭，如同昨夜之梦一般，除了一些虚幻的忆念外，不存在任何痕迹；未来的一切心识法也不存在，它尚未生起，不存在任何可贪著之处；从现在而言，一切都在刹那不停地迁流变灭，诸行的本性即是无常苦性，因而也不存在真实安乐可得。既然过去、现在、未来的世间唯是痛苦，不存在安乐，那么你辛辛苦苦地劳作，究竟在追求什么呢？辛勤劳作追求一切时都不存在的安乐果法，那又有什么意义呢？诸修行者应如无垢光尊者所言：“昨日前去之诸法，如昨夜梦乃意境；今现无而常显心，昨夜今夜梦相同；明



及明宵未来梦，立遣苦乐诸所现，一切皆作如梦想，刹那不观实有心。”

譬如说，有人在河滩上修房子，房子成后很快就为河水所冲垮，然后他在别的河滩上又修房屋，结果又被冲垮，如是随修随垮，始终没有成功。同样，过去、现在、未来的世间皆为无常苦流所冲袭，任凡夫如何努力，只会徒劳无益，不可能建立真正的安乐。月称菩萨言："刹那不停心，观察三时中，不可得安乐，为何徒造业？”故诸有缘得闻这些教言者，当依之切实对治自相续的迷惑烦恼，立即舍弃一切生死之业。

庚三、（正明如何远离之理）分二：一、破对福业生爱，二、破积集非福业。

辛一、（破对福业生爱）分三：一、总破为爱增上生而积业；二、从乐趣至乐趣极难得；三、别破为增上生而积业。

壬一、（总破为爱增上生而积业）分二：一、圣者视增上生等同地狱故应怖畏；二、异生若能如是了知则身心顿时坏灭。

癸一、圣者视增上生等同地狱故应怖畏：

问曰：若造善业，则能获得增上生的安乐，因而应爱著有漏善业。

智者畏善趣，亦等同地狱，
彼等于三有，难得不生畏。

智者们畏惧善趣，也等同于地狱一般，他们于三有世间，难得不生起畏怖。

此处智者是指如理通达三界苦谛以上的圣者。在这些圣者敏锐明利的智慧前，三有世间如同火宅，如同苦

海一般，地狱恶趣固然充满着痛苦的猛火，而人天善趣中也无处不在为烦恼毒火所烧，衰老死亡瀑流所冲袭。《念住经》中说：“地狱有情受狱火，饿鬼感受饥饿苦，傍生感受互食苦，人间感受短命苦，非天感受争斗苦，天境感受放逸苦。轮回犹如针之尖，何时亦无有安乐。”再说圣者畏因如同恶果一样，善趣中安逸享受实际上是后世恶趣之因，因而他们对增上生的人天善趣，也会如同恶趣地狱一样怖畏，对整个三有世间，圣者们很难做到不生怖畏厌离。“难得不生畏”一句，还可理解为：除了登地以上菩萨圣者们，其余智者难以做到对三有不生怖畏。登地菩萨已证得了有寂平等的大智慧，为救度众生，他们对地狱也会如同鹅王趋莲池一般，不但毫无畏惧，反而会充满喜乐，如寂天菩萨云：“如是修自心，则乐灭他苦，地狱亦乐往，如鹅趣莲池。”但是无有证得平等智慧的智者如阿罗汉，他们尚有对轮回痛苦的执著，因而难以做到不生畏惧。故执增上生有安乐者，应当依圣者们的教言，思维生死过患断除爱执。此处有疑：若因增上生亦如同地狱一样是怖畏处，而应断除爱执，那是否应断除积集增上生处的善业呢？大疏中对此分析过，此处所破除的是对善趣的非理贪执，为求增上生由爱而积业的非法行业，并非破除为希求解脱而积集人天有暇身的一切善业因。

譬如说，以前有一名叫吉巴的暴君，经常用许多残暴刑罚处治犯人，当犯人在囚牢里折磨到一定程度后，便放出来，此时囚犯也不会认为自己已得解脱，因为随后就会有刽子手砍杀他们，从痛苦牢狱里出来，其实仍

踏在死亡之路上。同样，有情纵然能从三恶趣牢笼解脱，对增上生的人天善趣也不应贪执，因为增上生仍是无常众苦逼迫之道，与恶趣牢狱一样充满恐怖。能明理者，理应对此生大厌离，进而追求解脱。

癸二、异生若能如是了知则身心顿时坏灭：

问曰：若人天善趣等同地狱一样可畏，那人天有情为何不生畏惧呢？

若凡夫亦知，一切生死苦，
则于彼刹那，身心同毁灭。

假如凡夫亦能如圣者一样，现量了知三有一切生死诸苦，则于了知之刹那，其身心会因无法承受而崩溃毁灭。

凡夫异生们不畏三有轮回，是因他们为无明愚痴所遮障，无法自知处境的险恶。假如异生凡夫像阿罗汉圣者们一样，能现见三界生死轮转的诸般痛苦，在现见同时，他们的身心一定会如同瓦器无法承受重压一般，立即毁坏。凡夫的身心非常脆弱，他们不像圣者那样有坚强的无我智慧与大悲心，敢于面对承受如是残酷的事实。在一些公案中，也记载了类似的故事，如世尊在世时，阿难尊者的两个外甥由现见了堕地狱的可怕后果，一想起来就不敢吃饭，吃完饭一想起就要吐出来；花色比丘由于能忆念自己前世所受的痛苦，因而经常为之恐惧得全身流血，将僧衣都染成了花色。可是绝大多数凡夫无法如是了知，他们虽然处身于火宅之中，却麻木地安然而住，而且还要贪执于此，造业不休，佛在《涅槃经》中说过：“不见后世，无恶不造。”轮回中处处充满

着这样的愚痴有情，因而不应以他们的麻木无知，来推想轮回中无有怖畏。

譬如说，有些遭恶魔残害者，虽然他没有见到恶魔，身心也会非常痛苦，他自己也会知道：尚没有见到恶魔，就有如是痛苦，若恶魔现前，那我肯定没救了！于是会生极大怖畏。同样，凡夫在未现见一切生死众苦之时，也会为一些小苦而觉难以忍受，若能现见所有痛苦，必定会无法承受。另有譬喻说，帝释天的儒童为了得到遍入天果位，结果丧失了生命；同样，凡夫为了善趣安乐而劳作不息，也会因此而失去安乐生命，而他们根本不知道未来果报的苦害本质。月称菩萨言：“如诸佛照见，诸业之果报，若凡夫亦知，刹那即昏厥。”凡夫若能现见自己于世间的一衣一食，一举一动，皆是轮回众苦之业因，见此残酷事实，心胸狭隘卑劣的异生又怎能堪忍呢？

壬二、（从乐趣至乐趣极难得）分二：一、正义；二、破不作恶行而爱增上生。

癸一、正义：

问曰：虽然恶趣的众苦难忍，但是我现在可以努力保持种姓、财富等安乐享受，乃至以方便一直保持至后世，这样不就可以不生畏惧厌离吗？

有情无慢少，有慢则无悲，
从明至明者，故说极难得。

凡夫有情无有傲慢者极少，具有傲慢则无有悲愍，以此要从善趣至善趣，佛经中说非常难得。

人天善趣中的有情，不应幻想自己可以长久保持世间的种种安乐，可以永久生于善趣之中而不堕落。凡夫

异生，皆有贪嗔痴傲慢等俱生烦恼，尤其是现世之中有财势权位者，其傲慢烦恼会特别强烈，有了傲慢烦恼，则对胜者易生嫉妒，于相等者生竞争，对下等者生嗔怒欺压，以此心中无法生起悲愍，甚至无恶不作。大疏中说：傲慢烦恼强烈者的相续中，不会有悲心，因一相续中不容有两种分别。以傲慢恶业，有情要从善趣生至善趣非常稀有，佛也在《阿含经》中说过："从明至明者，极为难得。"萨迦三祖说："得暇满人身，非由强力得，乃是积福果。"而善趣有情恒造恶业，故极难保持生于善趣。

譬如说，昔日扎墨格拿之子，曾二十一次消灭刹帝利种姓，因为他不愿恭敬任何人，自认为能胜过一切，以此傲慢烦恼所催，他的悲愍也就荡然无存，造恶不断。同样，一切具傲慢的有情，不可能保持悲心，以此无恶不作，而导致无法从明趣生于明趣。因此，应知除彻断烦恼趋入解脱彼岸外，别无永恒保持安乐之道。

癸二、破不作恶行而爱增上生：

问曰：若舍弃一切现世五欲贪执，而以积集福业求生天的善果，那是否合理呢？

弃舍此境已，要求得境界，
如是颠倒法，何因许为正。

弃舍此等已得的安乐境后，又要希求悦意果的境界，这样的颠倒法，能以什么原因许为正确呢？

今世舍弃贪爱欲乐的恶行，而努力修善积福，以求后世得到生天的安乐，这种行为是外道的颠倒修法。今生五欲境既然是舍弃对象，那自己为什么还要贪求来世

的欲乐呢？要追求人天福报，必须守持戒律，《俱舍论》中说过："为得善趣戒重要，为离烦恼修重要。"持守律仪必须舍弃对五欲的贪著，因此，若以舍弃已得的安乐境去追求未来的乐境，这诚然是颠倒行为。按这种做法，对欲乐前舍后取，前后二者自相矛盾，有智慧者谁会将这种颠倒做法，许为正确呢？不管如何寻找根据，舍今世而求后世人天欲乐的观点，皆无法成立为应理之宗。虽然在内道中有人天乘修法，修持五戒十善，但这并非是求后世欲乐，而是为了有机会修法解脱轮回，先求得人天善趣闲暇的基础。

譬如说，山羊在斗角时，先会各自跑开，然后又转过来加速奔跑而相互撞击；同样欲求后世人天安乐而持戒者，先将此世的五欲享受舍弃，这种做法与山羊斗角一样，实是颠倒愚昧之举。诸修习正法者，若能明了此中颠倒，则极易断除贪求有漏安乐果的非理妄念。

壬三、（别破为增上生而积业）分五：一、破为求受用而积业；二、破贪著世间法规而积业；三、破为求可意境而积业；四、破为求权势而积业；五、破为求后世富饶由爱而积业。

癸一、破为求受用而积业：

问曰：世间的财富能为自己带来受用安乐，所以应该为了财富等而积聚善业。

福果为财富，常须防护他，
若常防他者，如何为我所。

世人的福德善行果是财富，而财富需要恒常防护他缘侵害，如果要常常防护他缘，怎么能称为我所拥有之福果呢？

世人通常以施舍等有漏善行，去希求福德果报，这种福果一般是指财富受用，但这些所谓的福果——财富，得到者必须要时常保护，以防盗贼及水火等违缘侵害，财富越多，即需要付出越多的力量去保护。如是需要防护可为他缘消散的财富，怎能称之为是我所有的福果呢？若是我所，则自己应有自主权，他人无法损害这种权力，而事实恰好与此相反。所以应了知，世人以贪心无论如何追求，实际上皆无法使自己获得真正的福果，不但如此，反而会为自己带来更多的痛苦。龙树菩萨说过：“积财守财增财皆为苦，应知财为无边祸根源。”世人以辛勤劳作积业而求得受用财富，实际上整个过程皆是痛苦，无有丝毫安乐可得，因此为财富受用而积业者，实是不值得贪执的非法行为。

譬如说，如果自己依止一位上师，那么自己不得不时刻跟随上师，依教奉行；同样道理，希求财产者，也不得不像弟子侍奉上师一样，日夜随着财产，成为财产的奴仆。古人常言：“人为财死，鸟为食亡。”若贪执财富，必然会死在求财、守财的劳作中，因而有智者，实不应为了祸患之源的财富受用而积业。

癸二、破贪著世间法规而积业：

问曰：贪求善趣福果而修施等善业诚然是颠倒，那么遵循世间共许的法规应合理吧。

世间诸规律，随彼行名法，
是故较于法，世间力尤强。

世间各种各样的规律中，只有随顺世人当时所行持的才被名为法，所以与法规本身相较之下，世间人的风俗习惯力量尤其强盛。



随顺世俗规律而修施等有漏业，也不应理。世间的种种规律，皆是世人共许而成，比如说嫁女娶媳妇等等，此类行为规则在世间各地都有。但是，针对特定地区的人们，只有随顺他们当时所行持的规律才被称之为法，才会被承认为合法行为。而从不同地区、不同时代去观察，世间无有不变的法规，现在人们共许的法，到了另一个时代，也会被判为非法；本地人共许的合法行为，在另一地往往被评为非法行。真正合理的规律本身与世间风俗时尚比较起来，世间习俗力量尤为强盛，而习俗大多是随顺世人分别恶习所成，故对世间人所谓的法规，求解脱者不应去随顺。这些法规毫无可靠性，大都是随分别恶念而转的邪法，并无真实合理性可言，如果去随顺，只会让人积累恶业，陷入更深的轮回。

譬如说，呀瓦国有一种传统，当地男人经常念一种咒语加持火焰，而火焰中会发出音声：“你可以娶自己的女儿。”于是当地有很多男人娶自己的女儿为妻，并许此是合法行为。有一外国人见到了这种情况，也想按这种习惯娶自己的女儿，便花费许多钱财学会了这种咒语。回国后，他点了一堆火，然后以咒语加持，这时火堆中传出声音：“呀瓦国的传统习俗与你们本地不同，你应随顺本地习俗！”从中不难看出，所谓合法与非法皆是随世人习俗而定，在世间并无真正合乎正理的法规。作为求解脱者，应当以佛法正理为根本，而不能盲目随顺世俗造轮回业。当然，于经论中虽然也强调过应随顺众生，但其所指并非是让修行者随顺世间造轮回







业，而是为了引导度化世人，修行人在表面形象上，首先不应让世人产生反感邪见，对此应仔细区分。

癸三、破为求可意境而积业：

问曰：世间安乐来自享用可意境，而可意境是福业之果，所以为求安乐理应修福业。

境由善可爱，彼境亦为恶，
舍彼成吉祥，修彼复何为。

色声等境由于被认为善妙而觉得可爱，但是这些五欲境亦为求解脱者所厌恶，而舍弃彼等即成为吉祥，因此修福求彼等又有什么必要呢？

为了追求可意境的受用而修持有漏善业，是无有意义的颠倒恶行。对色声香味触五欲境，世间异生凡夫如果生起它们很善妙的分别计执，立即会觉得可爱而生贪心，再由受用彼等而生起虚妄的悦意安乐感。可是一般凡夫异生前的可意五欲境，在明了诸法真相的追求解脱者前，是厌恶远离的对境。因五欲境唯是无常、不净、苦性、无我的不可爱法，是有情依之生起贪嗔烦恼的根本，是生死轮回中众多苦患的根源，以此三种原因，求解脱者会立即舍弃五欲境如同不净粪一样。而彻底舍弃了五欲贪执的修行者，即舍弃了过患的根源，一切皆成为吉祥，如《入菩萨行》中言："离贪自在行，谁亦不相干，王侯亦难享，知足闲居欢。"因此，欲要追求真正的安乐，怎么能为了可意境而修有漏业呢？世人辛辛苦苦、忙忙碌碌地劳作，其目的都是围绕可意五欲境而行，但无数劫已过去了，追求五欲享受者除了生死轮回外，并无任何结果，若有心者对此应当明了。

譬如说，以前有一群比丘去甘巴遮地方化缘，路上遇到了一个狡诈者，他欺骗比丘们说："你们到了甘巴遮，千万不要说话，那儿有一种风俗，若见到比丘说话，人们会不高兴。"那群比丘信以为真，为了不让当地人不高兴，便在化缘时一直保持沉默。当地人见到了这群默然无声的比丘，误认为是那个狡诈者所幻变的人。因为他们之间经常比赛幻术，于是甘巴遮地方的幻术师，也以幻术变现了一群不会说话的比丘，到了狡诈者那边。过后那个狡诈者又在某天，告诉去甘巴遮地方化缘的比丘们，说现在可以说话了，比丘们到了该地时，该地幻术师又误认这些会说话的比丘是狡诈者所幻变，不得不认输，因为他们无法幻变出能说话的人。比丘本身并无变化，只是前时没有说话，由此而使甘巴遮的幻师们生起执著比赛之心，其实这只是狡诈者的欺骗手段而已；而后来比丘们露出正常相，虽然当地人没有完全了知其真相，而比赛之心已消。同样，世间人在贪欲狡诈者欺骗下，对五欲境生起贪爱执著，若能了知初步的苦谛等少分真相，则能断除误执，不再为贪求欲乐而造有漏业。

癸四、破为求权势而积业：

问曰：为五欲境虽然不应以贪心造业，但是世间的王位权势是安乐之因，所以为求权势而修福是应理行为。

谁不用教敕，彼则不需法，
谁求得教敕，是众中愚人。

谁人不用教诫命令，则他不需要权势等世间法；谁








人希求得到教敕权，那他是众人中的愚人。

为安乐而希求王位权势是不合理的愚行。一个人如果不想用对他人指手画脚下命令这种方式办事，则他无需王权等这些世间法。就像那些心得自在的大修行人，他们无需任何勤作，无需差遣命令他人，即能成办所欲的安乐事业，因而对王位高官的权势，无有任何希求之心，也无需为权势而作种种有漏法。而世间谁希求得到王位，得到能教敕他人的权势，则此人定是愚人之中的愚者。一方面是因权势地位无有实义，不是真正的安乐富饶之因，如那些大修行人无需此即能成办一切所欲的事业；另一方面，希求王位权势是罪恶的根本，世人为此往往不择手段，造尽恶业，而得到王位教敕权势者，也会因此而造严重恶业。因此，为求安乐而追求这种罪恶根本的权势，无疑是饮鸩止渴式的愚行。

譬如说，有一占卜师推算自己的爱子六天内会死亡，结果到了第六天儿子没有死，占卜师为了得到名声地位，让人相信自己的推算灵验，于是一边哭一边将儿子杀死。同样，希求王位权势者，为了暂时权位安乐而将自己的后世安乐善根损害，这种人如杀儿子的占卜师一样，是最为愚蠢的人。诸有智者，绝不应为求权势而积业。

癸五、破为求后世富饶由爱而积业：

问曰：为求后世的富饶安乐果而积集福业，难道不合理吗？

由见未来果，汝贪爱法者，
见贪未来边，岂不畏何为？



由于想到了未来的果报，你即贪爱施舍等有漏善法，那想到贪爱未来福果的恶趣边际，难道能不生畏惧，到底是为什么呢？

为求后世的富饶安乐，而贪著施舍、持戒等一些有漏善法，这是世尊所呵毁的行为，也非内道修行人所修的善法。一个人因见到善法的未来福果，而对有漏善法生起贪爱，以贪爱之心去行持舍施、持戒等善法，这种法是以不清净的发心而做，其贪爱染污恶业将来必定会招感堕入恶趣的苦果，如同世尊教导难陀出家修行的公案中所说那样。因此，如果从未来果报考虑，你为未来福报而贪求善法，那么在以这些有漏善业感受安乐果之后，其贪业所引之恶趣苦果也一定会现前，对此你也应该考虑。如果明明了知这些因果事理，还不对有漏业生起畏惧，仍然贪执不舍，这种做法到底在求什么呢？大乘菩萨对夹杂贪爱的布施等有漏善法，会如同恶趣一样远离，因而在诸积集善业资粮中，处处以清净发心为重，若以贪心染污而行施舍等法，那是愚人的行径。

譬如说，以前有一块叫刚波的土地十分邪恶，众生一到来，就会产生各种违缘，而一个愚人认为它物产富饶，于是想方设法收买了它，结果使他饱受折磨。同样，为来世福果而贪求善业者，如同那位愚人一样，必然会受到痛苦折磨。作为有一定智慧者，当依圣者善知识言教，了知善恶业报的道理，断除为求后世福果而爱执有漏善业的恶劣习气，对一切堕轮回的有漏业生起畏惧，如是舍弃一切爱染因业才可趋入解脱正道。

辛二、破积集非福业：







问曰：如何才能断除为后世积集福业与非福业的行为呢？

如佣人修福，全同为工资，
若尚不乐善，何能作不善。

如果为后世安乐而修福业，就完全与佣人为得到工资而做事相同；若智者对这些善业尚不乐意，又怎么能作不善业呢？

修习大乘佛法者，不能像一般世人一样，为求增上生与异熟果报而积集福业，要断除这种贪求，首先应反复思维观察三有世间的苦患，贪求异熟果报的过患等这些道理。如果一个人为了自己在后世得到人天安乐果，而修集福德善业，这种做法实际上如同佣人的行为一样，并非真正的福德善业。佣人们每日辛辛苦苦为主人做事情，其目的是为了求得一些工资财产，而非真正的发善心利益他，同样求人天安乐者，也是为了自利而行持，由于发心非贤善，其果报也就非真正的福果，仍旧在生死轮回之中。能现见这些因果真相的智者，由了知为我执烦恼所染的有漏善业是生死轮回之因，是痛苦的业因，以此也会视其如同恶趣一样而生起畏惧厌离，而不乐意去做。如是对有漏善法尚且不愿意做，更何况恶趣之因的非福业呢？这更是不用考虑的问题。作为修行人，对如上所说法义深加思维，若能生起坚固信解，则必然会断除令人沉堕轮回的一切有漏福业与非福业。

譬如说，一个名为让戛打的乞丐，乞得了一些残羹剩饭，便用粘满脓血污垢的衣服包好，放在歇身之处，结果被野狗偷吃了，这时旁边坐着一个修习断食苦行的

王子，发现食物不见的乞丐便诬蔑王子偷吃了，而实际上王子不可能吃这些不净食物。因为王子一心修习断食苦行，断弃了进饮食的心念；即使王子要进饮食，皇宫中也有丰盛的美味佳肴，皇宫中的佳肴尚不愿食用，更何况乞丐的不净食物呢？同样，修习佛法追求解脱者，对人天善趣的福业尚无希求，更何况是三恶趣的不善业因呢？诸志求解脱者，其发心愈广、智慧愈高，于诸因果取舍则愈会细微。如是若求无上菩提者，应努力学习思维诸圣者的教言，而彻断一切堕轮回的业因。

己三、（明永断业的必要）分二：一、通达真如的智者永断爱染趣入解脱；二、诸智者于世间无有喜爱之处。

庚一、通达真如的智者永断爱染趣入解脱：

问曰：如何才能永断爱染而得到解脱胜位呢？

若谁见众生，如机关幻人，
彼等极明显，能趣入胜位。

如果谁人能现见众生，如同机关幻人一般，他们极明显地能趣入解脱胜位。

异生凡夫贪爱器情世间，其最根本的原因是不了知世间本质。诸具有智慧福德者，以随顺诸法实相的正理观察时，若能现见自他有情缘起性空的实相，现见一切有情皆无真实本体（自性），唯是无自性的缘起法，就像机关幻人——用机械做成的假人或幻术师幻变的人，虽然有种种形象，但都是暂时的假象，无有任何真实性，以此即能断除对自他一切有情的爱染贪著。能现量见到众生如幻人者，还有何理由对有情生贪爱呢？寂天菩萨





言："是故聪智者，谁贪如梦身？如是身若无，岂贪男女相？""众生如梦幻，究时同芭蕉。"有情众生自性本空，如同梦幻一般只是因缘所现的假象，若真实了达此缘起性空实相者，绝不会再像一般愚痴的异生那样，顽固地执为真实而生贪爱。《三主要道论》中说："谁见轮涅一切法，永无欺惑之因果，灭除一切所缘境，此人踏上佛喜道。"如是已入正道者能迅速趣入解脱，就像已乘快舟驶上航道者，极易知道他们可以很快到达彼岸。

譬如说，以前有一个手艺高明的木匠，请他的画师朋友来家中做客。为了显示自己高超的技艺，木匠做成了一个机器美女，让机器美女端茶送饭，招待画师。画师见到这个风姿绰约的美女，不知是机器，反而生起了贪心，到了晚上时画师去拥抱美女，才发现上当受骗，于是非常羞愧。他决计向木匠报复，以显示自己的高明，于是提笔在卧室墙上画了一幅自己上吊自杀的画。早晨那名木匠开门，见到栩栩如生的壁画，一时误认为真，不由大惊失色，用手去解绳，结果撞在墙上才发现真相。同样，一切有情本身皆如同机器美女与画像一样，迷妄不识真相时，众生会生起执著烦恼，若已知其真实面目，则爱执自然消除，超越迷乱生死趣于胜义实相之境。故诸欲求解脱者，应努力思维观察诸法实相，恒时串习诸法如梦如幻的修法。

庚二、诸智者于世间无有喜爱之处：

若谁于生死，诸境皆不喜，
则彼于此间，都无可爱乐。

若谁人对于生死中的诸欲乐境，皆不爱著欢喜，则

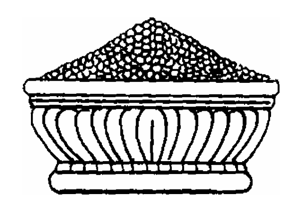



他对于此轮回世间中的一切，都无有可爱乐之处。

通过如上思维观察五欲世间的过患，智者们对生死诸境，则不会生起颠倒爱著。人天善趣的五欲可意境，唯是业和烦恼所摄之无常苦境，能了达现见这些生死实相，也就自然会息灭贪执，对诸五欲乐境生起不喜而厌离。既然于善趣乐境都不生喜，那么在这个充满诸般痛苦的世间，哪里还会有可生爱乐之处呢？三界轮回中，恶趣险地的痛苦显而易见，而天界善趣是充满欲乐的悦意境，智者若能现见这些悦意境的过患，而断除爱乐，则于下界充满老死可厌之境更会生厌离。如是于情器世间毫无爱乐者，自心即能生起坚固的厌离世间向往解脱之心，迅速趋入解脱道。

譬如说，昔日在古夏城有一转轮圣王，名曰善见王，他拥有八万四千王妃等众多丰盛圆满的五欲受用。善见王由于现见了五欲世间的无意义与痛苦本质，便舍离王位等一切安乐受用，只身前往森林修道，很快就生起四禅功德，获得阿罗汉果位，而远离了轮回世间。诸欲求解脱者，也必须如是思维世间实相，生起三乘菩提的共同基础——出离心后，方可真实进入无上菩提之道。

第七品释终








第八品 净治弟子品

戊四、（明为成就道器为净治弟子身心的方便）分三：一、明烦恼能断之理由；二、广说断烦恼之方法；三、明后有结生无始有终之喻。

己一、（明烦恼能断之理由）分二：一、正说；二、明烦恼可断之理由。

庚一、正说：

问曰：有情心相续中的贪欲等烦恼，无始以来就一直在熏习着，十分牢固地系缚着有情，因而怎么能断除它们使心相续清净呢？

如对不顺人，爱念不久住；
如是知众过，爱念不久存。

犹如对不和顺之人，贪爱心念不会久住；同样，了知内外一切法所生的众多过患，对世间的贪爱则不会久存。

贪欲等烦恼虽然从无始以来就在不断熏习与系缚着有情，但是并非不能断除，于此首当让学者明了此理，确立能断烦恼之信心，故本品于初颂即以人人常见且易知的比喻说明此理。在人道有情中，平时最为深厚的烦恼莫过于相互之间贪著爱执，然而不论人们相续中的贪欲烦恼有多深，若他们遇到与自己不和顺，不能令自己顺心的人，贪爱心念决定不会久住。世间夫妇、朋友等等，纵然初时相互贪爱得死去活来，然而一旦出现了不和顺的裂痕，发现了对方不顺心之处，贪爱便会渐渐消减，乃至顿然息灭无余，双方变成仇敌一般，开始争论



嗔斗，由是明显可了知贪欲烦恼非坚固而能断除。而净治相续断除烦恼也是同样道理，不管自己对何种法有何等贪嗔执著，也不论相续中何种烦恼习气有多深厚，一旦以伺察智慧了知彼等烦恼有种种过失，了知贪爱的过患，自心即不会与它们像昔日那样和顺，而是渐渐生起厌恶分离，越来越合不拢，因此它们再也不会长久存在于相续中。如是以智慧详细观察分析，极易了知烦恼非有情的本性，它们并不坚固，只是忽然或暂时现起之法，通过种种方法完全可以彻底断除。全知麦彭仁波切教诫过：没有学过宗派者，不知贪嗔痴烦恼的底细，故时常为烦恼所制；若能了知彼等本性，则容易断除烦恼苦患，所以首先认识烦恼的修法非常重要。

譬如说，昔日有一婆罗门童子遇到了一名美女，不觉生起贪心，准备与她一起过日子。这时在路上遇到了佛陀，佛陀对他说："婆罗门童子，汝若与贪欲系结，即是系缚；若离贪爱，即得解脱。"在世尊加持下，深植宿善的婆罗门童子于"系结"一语中，领悟了集谛；于"即是系缚"之语认识了苦谛；于"离贪爱"之语中深观道谛；于"得解脱"一语中了知灭谛，如是他立即舍弃了美女，在世尊前出家，之后获得了阿罗汉果。同样，修行人于修道之初，若能了知贪等烦恼的过患与其本性，则可迅速生起出离断除烦恼，而不会有任何能否断除的疑惑。

庚二、（明烦恼可断之理由）分四：一、烦恼所缘之事不定故能断；二、生烦恼的因非实有故可断；三、破许烦恼不能断的能立；四、与现见有许多未断烦恼者





并不相违。

辛一、烦恼所缘之事不定故能断：

问曰：生烦恼皆有其所依的外境因缘，而这些所依境非能自主灭尽，故烦恼无法断除。

有者于彼贪，有者于彼嗔，
有者于彼愚，故无可贪义。

同一对境，有人对它生起贪欲，有人对它生嗔恚，有人对它生起愚痴，所以外境无有决定可贪之实义。

贪爱等烦恼虽然从表面观察，是以其所依境而生起，但是所依境并非有决定能生某种烦恼的能力，故不应执贪等烦恼不能断除。观察某种烦恼所依境，比如说某人，有些人对他会生贪心，乐于与他亲近交往；而有些人对他生嗔恚，经常要与他发生冲突矛盾；还有一些人会对他生起痴心，既不贪爱也不会嗔怒，处于平等无记的状态。由此可知，所依境并无固定不变的自性，如果所依境真实存在可贪的实义，那么人人见之也应生贪，而实际上并非如是。外境本身无有任何可生贪、生嗔或生痴之处，它在各个不同有情前处于不定状态，不会决定是生某种烦恼的所依境。因而有情对它生贪嗔痴烦恼，其主因应归于自相续中的分别妄计，不应以外境无法灭尽故，而愚笨地认为贪等烦恼也无法断除。

譬如说，昔日有一士夫娶有两个妻子，一个妻子生有一女，而另一位妻子无有生育。对这个女儿，她的母亲见之即生欢喜，而无女之妻见到便生起苦恼，其家中的女仆则处于中庸，见之既无喜也无恼。同样，一切烦恼所依境也是如此，若外境有真实性，那无论是谁见之



也应生同样的烦恼，然事实上，人们依同一种外境不会决定生贪，也不会决定生起嗔恚或愚痴。以此应了知，一切所依境皆无固定可生贪等烦恼之性，有情若能调伏自心，则决计可以断除烦恼。

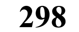
辛二、生烦恼的因非实有故可断：

问曰：若所依境非实，那烦恼是如何生起，又如何能断除呢？

若无有分别，则无有贪等，
智者谁执著，真义谓分别。

如果内心无有分别妄计，则无有贪等烦恼生起，智者谁会执著将真实义说成是分别呢？

由于烦恼所依境无有实义，同一境前不同人会生不同烦恼，依此可见生起烦恼的主因是有情相续中的非理分别妄计。大疏中云："贪欲嗔恚痴，从诸分别生。"既是分别妄计，烦恼也就完全可以断除，因有情内相续中的分别，是一种不符合诸法真相的非理作意，是虚妄地计执。这种妄计分别，就像将花绳看为毒蛇一样。于黄昏时，误将一团花绳看成毒蛇，此时于内心虽计执地上有毒蛇，而实际上并无毒蛇，只是因错乱意识而执为有，如果断除这种偶然而暂时的错误意识，那就不会再生起执有毒蛇的念头；同样，内心若不分别妄执，不分别他人是亲友或仇敌，是可爱还是可恶，贪嗔等烦恼也不会生起。而在真实义中，并不存在任何分别戏论，因而现见诸法实相的智者，绝不会于清净心性法性中生分别执著，而将真实义说成是分别，以此也就不会有烦恼的生起。《六十正理论》中云："世间无明缘，是佛所说故，


此世谓分别，有何不应理。”一切智智的佛陀说过，世间内外诸法皆是以无明为因缘而生起，因而说世间万法是分别妄计，有何不应理呢？世间诸法因分别而有，修行者若能认知实相，安住于清净心性法性中，于任何境也不会生起非理作意分别，以此也自然能断除贪嗔等烦恼。

譬如说，以前有一个人修习禅定，他感觉自己头上又长出了一颗头，内心为此非常忧虑。这时有一个智者为他除病，悄悄地拿来一个头扔在地上，然后对他说已将长出的头拿下来了，让他亲自过目，结果他的心病全然消除，不再生分别妄计，忧虑痛苦也不复再有。同样，于诸对境生贪嗔烦恼者，也唯是于清净法性中分别妄执有诸法，由此而虚妄地生起烦恼痛苦，若能除去分别妄执，则烦恼自然息灭。

辛三、破许烦恼不能断的能立：

问曰：世间男女相互之间，由于有内相续中的贪欲共同系缚，因而若不灭对境，贪爱烦恼则无法息灭，而实际中无法灭尽对境，故贪烦恼无法息灭。

任谁与他人，都无同系缚，
若与他同系，分离则非理。

不管是谁人，与他人都无有同一系缚，如果与他真实有不变的同一系缚，则二人分离不应理。

执男女之间有共同的贪欲，由此而系缚在一起无法断除烦恼的说法，极不应理。于世间无论是谁与他人不可能存在自性不变的共同系缚，不可能有一个共同的自性贪心，将二人连结在一起。假设存在这种情况，两人

之间有自性存在的同一系缚，那么两人不可能分离，因为自性的系缚，不可能变为他性而成分离。可是现实中，并不存在两个人永不分离的情况，由此可见无有真实的同一系缚存在。大疏中说：从贪欲烦恼自身观察，其本身唯是暂时的虚妄计执，不可能真正存有系缚有情之力，再从男女有情观察，彼等唯是依五蕴假合而假立的法，无有自性存在，既然能贪所贪与贪欲烦恼皆无自性，那怎么会存在有自性的联系呢？所以男女之间的贪欲烦恼，唯是因虚妄而暂时的分别计执而生，绝无不可分离的情况，不应执著有男女对境存在，即不能断贪欲烦恼的谬计。

譬如说，黑牛和白牛拴在一起拉犁耕地时，二者之间并不存在有自性的同一系缚，二者也非永远不能离开，只是暂时有绳索和犁拴在一起，若除绳索等，则自然会分离。同样，人们对外境生起执著烦恼，也唯是因暂时的贪爱绳索，将根识与境联系在一起而生，但二者之间并无自性不变的联系，若依智慧断除贪爱绳索，则贪执烦恼自然息灭。

辛四、与现见有许多未断烦恼者并不相违：

问曰：若如理观察即能断除烦恼，那么为什么现见有许多众生未断烦恼呢？

薄福于此法，都不生疑惑，
若谁略生疑，亦能坏三有。

福德浅薄者，于此烦恼的对治妙法——缘起性空，都不生合理的疑惑，若谁人略略对此法生疑也能坏灭三有轮回。

世间绝大部分众生没有断烦恼，这不能说明烦恼不能以正理观察断除。而是因许多众生福德浅薄，无缘得到听闻缘起性空法的机会，即使听闻，大部分众生也因根器福德低劣，与其教育成长环境的恶劣熏习，导致对此根治烦恼的妙法不生信心，不能对此生合理的疑惑而去略微想一想：诸法可能是无自性的吧？今世那些持邪见者对此空性法理，当然不会生起合理疑惑，就是那些已入佛法者，在听到甚深空性法义后，有些人仍是毫无感触，处于木然无记的状态，这是因他们福薄缘悭，故内心无法生起合理的思维理解。对龙树菩萨、月称菩萨等所抉择的缘起空性正理，假使谁人能够略略生起合理的疑情，他也能依此而坏灭三有轮回。因为生起疑惑者，能依此而对诸法实相进行思维观察，逐渐理解空性法义，并将法义融入内相续，而空性正理是无明烦恼实执种子的对治，以此即能逐渐坏灭无明烦恼种子，彻断三有轮回之根。此颂充分说明了空性妙法的重要性，藏传佛教诸大德常以此为教证，阐明闻思修习空性的巨大功德，用以鼓励诸修行人重视闻思中观空性法门。诸欲求出离三有轮回者，若能于此深加伺察思维，对中观空性妙法定会生起殊胜信心，迅速趣入解脱正道。

譬如说，昔日有商主与众多商人入海求宝，结果船被恶风吹至一岛而触岸损坏，商人们弃船登岛，这时岛上有众多美女迎请他们，各个成家过日子，当时商主也不例外。可是成家后，商主的妻子经常告诉他“不要往南方去”，商主对此生起了疑惑，一次悄悄地往南方去探视，结果发现了真相，了知该岛是凶险的罗刹国，那



些女人都是罗刹，会逐个将商人们吃掉。再往南边，商主遇到了“叭拿哈戛”马王，他即依马王之力，取道空中越过大海，脱离了罗刹国而返回家乡。同样道理，若能生起疑惑，即能依此了知三有轮回的真相，而生怖畏厌离，渐次即能依般若空性彻底出离凶险的轮回世间。

己二（广说断烦恼之方法）分四：一、教诲必须现证空性的意义；二、教诲希求解脱；三、引导趣入空性的次第；四、教诲烦恼决定能断。

庚一、（教诲必须现证空性的意义）分五：一、教诲应当敬重实际之理；二、示得解脱必须现证空性；三、示从流转趣入还灭的方便；四、示于空性远离怖畏；五、示应断特别贪著自宗。

辛一、教诲应当敬重实际之理：

能仁说何法，增长至解脱，
若谁不重彼，显然非智者。

能仁所说的何法，能够增长至解脱而不坏灭，如果谁人不敬重此法，显然他不是有智慧的人。

能仁是佛陀的名号之一，佛陀所说能不坏灭而增长至解脱的法，即是指空性及以般若空慧所摄的布施等法。于佛菩萨所说的般若空性法，修行人在资粮道时以闻思而抉择；在加行道时以相似正见而修持；至见道位即如实现见法界空性，断遍计的烦恼、所知二障；二至十地时依此次第断除俱生的烦恼、所知二障，于八地时即可断尽俱生烦恼障的种子并获得无生法忍；至佛地断尽一切二障现证最极圆满的空性智慧。因此，修行人从凡夫位至佛地，缘起性空妙法不断增长，在胜解行地主要以缘总相的方式修持，于初地时现证无漏法性，此无





漏法性是最究竟了义的真理，是佛陀所说八万四千法门中的精髓，是有情超越轮回的三乘菩提道根本所依，对这样的妙法，如果不恭敬顶戴不重视闻思修习，显然是非常愚笨的人。若不修学空性，以空性智慧摄持一切福德资粮，那么自己无论做什么事业，如布施持戒等，也只是无眼功德，皆会变坏毁灭；若不通达空性，三乘菩提果也都无缘获得，不能使自己得到解脱。因此有缘闻思修习佛法者，于空性法义当生大敬信，为求此当不惜一切。

譬如说，到了甘蔗山，应当品尝甘蔗的甜美，若什么也不品尝，空过其山，那无疑是十分遗憾的事。同样，遇到了佛法宝山，应当闻思修习其精髓空性法义，若对此不重视，那无疑是至宝山而空过，绝非智者所应做。

辛二、示得解脱必须现证空性：

问曰：是不是将不空的诸法观为空性，以此而断除贪执得到解脱呢？

非不空观空，谓我得涅槃，
如来说邪见，不能得涅槃。

并非是将不空的诸法观为空性，便说“我修成空性得到了涅槃”，如来说凡有这类不合实相的邪见者，即不能证得涅槃。

要解脱轮回证得涅槃果位，必须如实现证空性实相。但是修习证悟空性，并非是诸法本来不空，而修习者在自相续假想它们是空性，由此假想串习而断除贪执，然后说自己得到了涅槃解脱。这种说法是一种邪见，如同外道太阳派的宗义一般，绝非内教正法，依之也不



可能得到解脱。本师释迦牟尼佛以智慧彻见了诸法实相，在经典中告诉过众修行人：“于实际颠倒执著即为邪见，不能证得涅槃。”而在诸法实际中，佛宣说了十六空，指出了“一切法自性空，即无自性之理趣”。万法自性本来即是空性，于胜义中不存在任何可缘执的体性，如果不通达此本来空性之实义，而是认为诸法本来不空，仅仅在内相续中以分别心去观想一种如虚空一般的空，这不是正确的修法，依之不可能证得涅槃。因此若欲解脱者，必须如理闻思通达诸法本空的中观正理，内道中的一切修习解脱功德，也必须依通达此空性实相的智慧而建立，总之，般若空性是断烦恼根除三有轮回种子的必依妙法。

譬如说，以前有一比丘于过午后饮非时浆，身边的小沙弥问他：“师父，你怎么能违犯戒律饮用非时浆呢？”“我不会犯戒，因为我已将这些观为清水。”其后有一天，那位比丘又叫小沙弥去取一些甘蔗果汁之类饮料，小沙弥便取回一钵清水交给了比丘。比丘责问小沙弥时，小沙弥便回答：“师父，你不是说可以通过观想将果汁变为水，而不犯戒嘛！那么水也可观为果汁。”同样道理，若诸法本来不空，那无论怎样观修，也绝不会得到寂灭涅槃，故不空而观空之见，是如来所呵斥的邪见，诸修行人当细察。

辛三、示从流转趣入还灭的方便：

问曰：若一切法本来即空，那佛陀应该只说此真如空性，为什么还要说情器世间的缘起诸法呢？

何经说世间，彼即说流转；






何经说胜义，彼即说还灭。

任何教典宣说世间法，它即是在解说流转次第；任何教典宣说胜义法，它即是解说还灭的法门。

虽然诸法本性即空，但是要断除实执现证空性，还需一些方便次第引导，因此本师释迦牟尼佛宣说了世俗谛与胜义谛两个层次的法，渐次引导不同根器的世人证入空性实相。诸教典之中，何种经典在宣说世间缘起，即是在阐述众生流转的次第。因有情执诸法实有自性，由此而生起了诸法无因生或从非因生的错误认识，为了破除这些劣根众生的谬执邪见，佛陀宣说了诸法皆由因缘而生起，又针对有情轮回而宣说了无明缘行等十二缘起，使有情明了流转生死的次第与根源，由此方便引导渐渐趋入正道寻求解脱。然后，佛陀进一步于了义经典中宣说般若胜义法门，将五蕴、六根等杂染法，六波罗蜜至三身四智的清净法，皆抉择为假名，无丝毫自性可得，如是破除四边戏论，抉择实相，这些皆是阐述还灭次第的法。前者是通达胜义的方便，相当于苦谛集谛，后者是修胜义趋入涅槃的正行，相当于道谛灭谛。二者一说有一说空，是为了显示进入解脱道的方便次第，如《入中论》所言："若谓安住世间理，世间五蕴皆是有，若许现起真实智，行者五蕴皆非有。"如是佛以二谛次第说法，令众生循次第进入胜道获得解脱。

譬如说，欲进入某甚深洞穴，必须先至洞口，然后于入洞前舍弃一切有滞碍的物件，否则无法进入洞中。同样，欲要进入甚深的胜义空性，须在进入前循世俗谛次第完成加行，然后才能舍弃一切累赘，进入甚深空性



境界，此乃凡夫趣入解脱彼岸的必须次第，皆有必要也。

辛四、示于空性远离怖畏：

问曰：若一切法无自性，那就不存在一切因果作用，以此则如何得解脱呢？

若汝生怖畏，皆非有何为，
若实有所作，此法非能灭。

如果你生起怖畏而认为，一切法既然皆非实有，那么又会有什么解脱可求得呢？但是，如果在胜义中实有所作，那空性法也就不能灭除生死。

不能正确理解空性者，往往会混淆世俗谛与胜义谛，执空性为断灭一切之空，故对空性生起怖畏而认为：如果一切法无有自性，那么又何必勤修菩提道出离生死呢？因一切法皆不能成立，如是也无有一切因果，任你如何精进也无有果位可得。针对这种劣慧者的怖畏，作者没有直接指出他们对空性的错误理解，而是以反问驳斥其谬误：如果一切法实有不虚存在，那么空性慧也就根本无法灭除业果相续，轮回痛苦永远也无法灭除，因为实有的诸法则永远不可能断除。弥勒菩萨也说过：若能断实有，所断的烦恼障碍也是实有，那又如何能断除呢？若诸法本性不是无为空性，则任何般若空慧等法门也无法断除轮回生死，任何修行也成无用。因此，诸执蕴等万法实有而怖畏空性法者，应仔细思维：若诸法不空，即意味着痛苦轮回永远无法出离，那才是最可怕的！

譬如说，草场大漠上的阳焰水，是一种虚幻现象，其本体为空性。能了知其真相，即不会希求去饮用，也无需畏惧水灾；如果这种水不是幻相而是实有，那么一





切陆地上的有情即会遭灭顶之灾，这才是可怕的境相。同样道理，一切法本体为空，故而可以由了达其空性趋至无希无惧的大涅槃之境；若诸法本体不空，人们即无法解脱其束缚作用，那才是真正的可畏惧之处！

辛五、示应断特别贪著自宗：

问曰：若空性之宗能断除生死轮回，而其他宗都是颠倒，那我们应专一追求爱重空性宗，而反对、抛弃其余宗。

若汝贪自品，不喜他品者，
不能趣涅槃，二行不寂灭。

如果你贪爱自己方面的空性宗，而嗔恚不喜他宗，就不能趣入涅槃，因为有取舍二行则不能寂灭诸边执。

虽然空性是出离轮回生死的正道，但是修行人不能以此而贪爱空性自宗，反对嗔恨其他宗派，这是在修习般若空性时必须注重之处。贪执自宗而诽谤他宗，这不是内道徒所应有的态度，他宗不论是内道中的暂时不了义宗派，还是外道颠倒宗派，修行人皆不能以嗔恨心诽谤，特别是内道中诸宗派，皆不能舍弃。如果不能放弃贪嗔取舍，即无法趣入解脱涅槃，内心执有取舍二行，即堕入了边执戏论，无法得到寂灭一切戏执的果位。佛经中言："何人解脱贪嗔痴，此人立即得解脱。"《般若十万颂》中说："须菩提，若对微若毫端的名相产生了执著，也不得究竟佛果。"此类教证尚有许多，诸学者当深思。修学空性者，必须通达一切法无取无舍的大空性本体，若内心有可贪可嗔的执著，则恰好与之相违，无法到达寂灭之境。

譬如说，昔日圣部比丘教化一些在家弟子出家，那些弟子说："我们对圣教有很大信心，但是对婆罗门非常憎恨，所以不愿意出家。"相续中有喜爱嗔恨二行者，连出家修行尚无法做到，又如何能得到寂灭一切执著的解脱呢？大疏中言：若相续中对婆罗门怀有嗔恨，彼等居士戒即不清净，如是则无法得到解脱涅槃。故诸修行人应知，执著何法即是自我束缚因，欲求解脱必须断弃取舍实执，方可趋入正道。

庚二、（教诲希求解脱）分七：一、精进则容易得解脱；二、若不修习厌离生死即不能得解脱；三、生死过患极大故应勤修解脱；四、不应最初开示实相义；五、如何为引导之次第；六、诸法究竟本体无别故易证一切法实相；七、因此经说须修福德资粮并不相违。

辛一、精进则容易得解脱：

问曰：解脱涅槃非常困难，不像世间有漏安乐那样容易得到，因此我们不如作有漏善法，以求安乐。

无作得涅槃，有作招后有，
涅槃无碍念，易得余非易。

通达诸法皆空无有作为即得涅槃，而执诸法为实有所作则招后有，涅槃不用任何挂碍执著就很容易获得，而其余的有漏安乐不容易获得。

许多人认为涅槃的安乐境界太难证得，而善趣有漏安乐只要种下善因，即可获得，以此他们对解脱失去希求心。这种想法是不应理的，解脱涅槃其实比有漏安乐更容易获得。涅槃即是寂灭一切有为实执的无为境界，若依佛菩萨善知识的教言，通达一切法本体即空，由是而息灭一切实执，当下即可获得涅槃。六祖惠能大师指

点慧明禅师言:"不思善,不思恶,正与么时,那个是明上座本来面目。"不思善恶护持清净自心之境即是涅槃,每个有情本来具足,无需任何勤作即可获得。涅槃不假外求,但令自心通达实相即可,内心无需取舍勤作,了达安住真如本性,即名解脱涅槃,因而这又有何困难呢?可是轮回中的安乐就不一样了,它需要人们劳损身心,有所执著地营求才可在将来获得,而且这些作业会招致种种不悦意的后有。因此说,涅槃无需内心挂碍虑念,即不用一切担心考虑与勤作,就很容易获得,可是轮回诸法并非如是,它们需要身心种种劳作辛苦,很不容易得到。

譬如说,要希求身体健壮无病,则需要经常求医疗治,不断锻炼保养,需要克服许多困难;但是,若内心无求,则无需这些劳作,任其自然即可。同样,内心充满实执挂念,欲求五欲安乐,则须付出许多艰辛才可获得;而内心舍弃一切实执,无取无舍无希无惧者,当下即得解脱,获得无上涅槃之乐。故诸修行人当知,能依善知识教言空诸内心所有邪执,则涅槃极易获得,而不必有任何难得的顾虑。

辛二、若不修习厌离生死即不能得解脱:

问曰:若无作即得涅槃,那么在本论中为什么还要说无常与苦等厌离世间法呢?

谁不厌三有,彼岂敬寂灭,
如于自家室,难出此三有。

谁人不厌离三有生死,他难道还能敬重寂灭解脱吗?就像于自家室有贪则不能舍离,若无厌离心则难出




离三有。

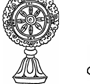
要获得无作涅槃的寂灭安乐,必须先在内心舍离三有世间,这是必须完成的前行。一个人如在内心对三界轮回生死不生起厌离心,那么他对寂灭涅槃之境必然无有敬重希求之念,试想一个对三界轮回之苦毫无厌烦,而是充满着贪爱者,他又怎么会追求出离解脱,抛弃一切贪爱去趋入涅槃之境呢?这就像有些贪著小家室者,即使自己的家室充满穷困痛苦,仍然会执著"金窝银窝,不如自家的草窝",由此而无法离家另谋生计。同样道理,不能由了知三有苦谛而生起厌离之心者,则于究竟解脱安乐不会生希求。既无希求恭敬无为涅槃之心,他不可能无缘无故趋入无作空性之道,而无此般若空性道,即会如同《般若摄颂》中所言:"谁求声闻独觉果,乃至法王如来果,必依般若法忍得,离此恒时不可得。"并且于般若空性,必须依恭敬信心方可通达,而心希有漏福乐者,既然无敬重此道之心,当然也就无法得到涅槃解脱。

譬如说,有些人因贪恋家乡,虽然将他押赴刑场,他仍回头顾恋,想着自己的家室美食,如同有些牦牛在拉向屠场过程中,仍贪食路边的水草一般。同样,不知三有苦患者,虽在经受着极大痛苦,仍会贪著三有,不会寻求出离而敬重寂灭解脱之道,由此而断绝解脱的机会。因此,欲求无作涅槃者,首当对三有生起厌离。

辛三、生死过患极大故应勤修解脱:

问曰:世间虽有众多痛苦,但众生都已习惯于忍受,所以怎么能生起厌离而勤修解脱道呢?



有为苦所逼，现见求自死，
时彼愚痴故，不能趣胜道。

可以现见有些人为痛苦逼迫，为求摆脱苦恼而自杀死亡，这时他们是因愚痴无知而舍生，所以不可能趣入解脱胜道。

众生虽然长时流转在三界痛苦之中，但并非已经完全习惯于忍受痛苦，并非已完全接受了痛苦而可以不求出离。在世间，凡夫有情平时最为爱著、敬重的莫过于生命，然而在受到强烈痛苦折磨时，他们往往会以自尽生命的手段来希求摆脱苦恼。比如有些人因疾病、贫穷而自杀，有些人因情爱、亲人的别离而自杀，有些人因事业失败而自杀，等等类似事件层出不穷，人们对此都会有所耳闻目睹。由上足可证明，轮回世间的众苦逼迫是十分难忍且恒时存在的，有智者理应对此生起认识而寻求出离。但是在希求解脱时，并不能像那些自杀者一样，采取自尽生命的粗暴方式。这种方式，是在愚痴无知的心态下所采取的一种非法恶行，不但不能断除痛苦趋入解脱胜境，反而会堕入更深的无明痛苦深渊。自杀者因强烈执著虚幻的自我，执著“我受不了痛苦”，愚昧地认为若毁掉色身，即不再会有痛苦感受。这样的愚者，怎知若要断苦，必须从内相续以智慧断除无明我执才行，如果只毁灭色身就可断苦，那众生早就应该没有痛苦了，因为在无始轮回中，每一个有情都曾无数次地舍弃色身。所以，诸修行人应于明察生死过患勤求出离的同时，注意避免解脱的歧途，而只有依止般若空性的出离正道，才能解脱轮回的束缚，获得涅槃的安乐。故

为了趣入此道，无论怎样精进苦行甚至舍弃身命，也应无所顾惜，勇往直前，真正求出离者，唯应如此而行！

譬如说，人们身染恶疾时，如果不服用对症良药，即无法根除病苦；同样，堕入轮回染上烦恼痾疾时，若不依般若空性根除其病根——无明烦恼种子，无论怎样压制现行烦恼痛苦，也无法解脱苦恼的轮回。诸有智者，于此诚应深加思维，抛弃一切疑惑与非法手段，而径自趣入正道修持解脱正法。

辛四、不应最初开示实相义：

问曰：若般若空性是解脱轮回众苦的正道，那么世尊为何还要说布施、持戒等法门呢？

为下根说施，为中根说戒，
为上说寂灭，常应修上者。

为了引导下根众生，世尊宣说了布施法门，为中根者宣说了持戒法门，为了上根众生，宣说了寂灭一切生死的空性实相法，希求彻断生死者应恒常修习上者的空性法门。

虽然般若空性是根除轮回的正道，但是于初机众生前，世尊并没有一开始就宣说此殊胜妙法，而是渐次宣说了布施持戒等方便法，这些都是适其根基而作的方便引导。针对一般的初机众生，他们无法一开始就接受持戒、安忍等较高的法门，因而世尊教导他们行持简便易行的施舍善法，以此渐渐积累福德，减轻粗大的执著烦恼，使他们次第由下根修炼成较利的根器；对已安住于中根的众生，世尊进一步宣说持戒等法门，使他们成就更好的道器；然后对上根者，世尊才开始宣说解脱生死

轮回的正行法门。因轮回即是有情的二取实执，所以其正行对治法，便是断除实执的般若空性，只有依空性法门，才能灭除轮回的痛苦，乃至彻断轮回的种子。因而欲求解脱生死者，应精进修炼，使自己迅速成为道器，从而能恒常修持般若空性法门。

譬如说，有三个王子，依其年龄长幼，国王依次安排小王子认字，中间的学习读诵声明，年长的修习兵法治国术等；同样，于趋入圣道的众生，世尊也安排了修习次第，诸善知识也应如是依此传授。欲求解脱者，也应依自己的根器而次第精进修习，最终皆应趋入般若，以求究竟解脱。

辛五、如何为引导之次第：

问曰：在教导有情出离轮回时，如何是正确的引导次第呢？

先遮遣非福，中应遣除我，
后遮一切见，知此为智者。

修习解脱道时，先应遮遣非福德善行的恶业，中间应遣除人我实执，其后应遮除一切我见，了知此次第者即为智者。

在引导有情修习正法出离轮回时，世尊设有极为巧妙的菩提道次第法门。初入佛门的下根众生，首先应断粗大烦恼恶习，以了知因果正见行持五戒十善，遮遣自己的非福恶业。对这些不堪接受空性法门的根器前，若说空性实相，则容易导致他们堕入断见，诽谤一切善恶因果业报，由此堕入恶趣无法出离，因而应善说作恶堕恶趣、修善生人天的因果法门，使他们生起因果正见，

做到“诸恶莫作，众善奉行”，由是断十不善业等恶业相续，修习善业成就人天善趣的道器。如是成就小士道器后，中间便可宣说人无我，以抉择五蕴非我等法门，遮遣二十种萨迦耶见的实执境，断人我实执，成就中士道器。在此基础成就后，便应遮除一切法我执著，断除一切有无边见戏论，以此即可证得最上成就。对如上三次第法门，谁人能了知分明，能如次第为他人解说引导，如次第修持，他即是内道中的大智者，通达三士道的大修行人。

有关此颂的解释，藏传佛教中的各论师有一些歧异，如萨迦派的班钦香秋瓦论师解释此颂时，说先遮遣非福是指初转四谛法门，中间一句是指二转般若法轮，后遮一切见是指第三转法轮，如是以三转法轮对应解释此颂；而按月称菩萨与全知麦彭仁波切的解释，都是将此颂第一句释为世俗因果正见等法，第二句指人无我法门，第三句为法无我法门。对此诸学人应细心揣摩，清楚了知此三层次的法门。

譬如说，善巧的良医在治疗病人时，针对其病情不同阶段，会施以不同方药，如医治患胆病者，先施药剂去其病源，辅以清淡素食助养，待病情好转后，再渐渐施以荤馔滋补，令其全面康复。同样，针对久患烦恼痼疾的轮回众生，应先施以因果正见等法，断其恶症相续，然后再施以人无我、法无我的灵丹妙药，彻断病根，令有情完全康复至本来清净的涅槃。能如是依次第而行者，定然是了不起的大智者。

辛六、诸法究竟本体无别故易证一切法实相：



问曰：若要通达一切法自性空方得解脱，那一切法无有边际故，如是则谁人能解脱呢？

说一法见者，即一切见者，
以一法空性，即一切空性。

若说于一法中见实相空性者，即见一切法之实相者，因为一法的空性，即一切法的空性。

要通达一切法的实相才能断尽烦恼迷惑，得到究竟解脱，这并非意味着一切法无有边际故无人能得到解脱。对修习大乘般若法门者而言，若能于一法中见到远离四边戏论的空性实相，他即见到了一切法的法性，佛在《三昧王经》中说过："以一知一切，以一切知一。"《圣虚空藏三昧经》中也云："谁不执一法实有，便知诸法如幻焰。"修习离戏大空性的大乘利根修行人，若见一法空，便能由此而见一切法皆如幻影阳焰，均无自性。以般若智观，见一法实相，即是"行深般若波罗蜜多"，由此空性慧，即可照见诸法实相，度一切苦厄。一法的实相，即一切法的实相，于胜义中诸法皆是平等离戏大空，远离一切缘执戏论，彼等本体毫无差异。因而诸法数量虽无边际，然法性是唯一的，若现见一法之实相者，则可无难通达所有法的离戏实相，如同海水虽多，然仅尝一滴便可知所有海水的味道。

譬如说，诸圆形、方形器皿外形虽有别，然而器内的虚空无任何实质区别；同样，诸法外相虽千差万别，然而其离一切戏论之大空本体无有丝毫差异。因此诸大乘利根修行人，可由一法见空而通达一切法的实相。于此有疑：若一法见空即见一切空，那么阿罗汉等二乘修

行人亦已通达一部分法的空性，为何不许他们已见一切法的空性呢？应知此处所言的一法见者即一切见者，是特对大乘利根行人而言，而且所见之空是指以般若慧现见离四边的大空性，而非暂时的单空。对此俄巴活佛在注疏中有过较详分析，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《中观庄严论释》中也有详细阐述，诸学人可参阅。

辛七、因此经说须修福德资粮并不相违：

问曰：若一切法皆空，则应弃舍一切，那么为何经典中屡说"应当敬重修福"呢？

为乐善趣者，如来说爱法，
为求解脱者，呵彼况余事。

为了那些爱乐人天善趣而暂时不能修习解脱法者，如来宣说了他们所喜爱的施等善法；为欲求解脱的修行人，如来对希求天趣尚且作了呵责，更何况耽著其余世事。

如来于部分经典中没有宣说诸法无自性的实相，而是暂时宣说了修习人天善趣福德的法门，这是出于引导某些根器不堪承受空性深法的众生而作。长久沉溺于无明痴暗而无福缘听受善知识教导的众生，他们之中有许多人无法理解解脱正法，不能生起厌离轮回之心，但是对于恶趣痛苦有怖畏，对人天善趣的安乐有希求。因此，无碍彻见每一众生根器的佛陀，为他们暂时宣说人天乘的正法，以行持因果正见断十恶业等遮蔽恶趣痛苦，以行持五戒十善积累可获善趣安乐的福德。月称论师在《入中论》里也说过："彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有，知受用具从施出，故佛先说布施论。悲心下劣心

粗犷，专求自利为胜者，彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生；此复由行布施时，速得值遇真圣者。”由于众生根器不够，故佛先引导彼等修习得安乐福德之法，由此而渐渐使他们得遇圣者的教导，逐渐步向解脱正道。而对于那些真正发心寻求解脱的修行人，佛陀多处宣说过：为求生人天善趣而持戒、布施等不是解脱法，不是修行人所应有的发心。为求善趣安乐异熟果而修法，这是世尊再三呵责过的行为，对耽著此等有漏的善法，佛陀尚会呵责，那更何况其余的恶法散乱行为呢？修行人要追求究竟涅槃，一切善的执著也要彻底舍弃，融入法界，而不善的执著，理所当然更应舍弃。

譬如说，世尊在鹿野苑为弥勒菩萨授记：将来汝成佛后，会在此地显示涅槃，那时会有名叫东的转轮王出世，将你的遗体造塔供养，以此他亦会生起出离心，出家修道获得阿罗汉果。当时有一名为弥勒的比丘听到了这个授记，他发愿在弥勒菩萨成佛时，自己要做转轮王。佛陀听后即严厉地呵责他为愚者，同时教诫诸出家人应断一切世间欲念，整个三界的一切都无坚固实质，一切五欲感受都无快乐，如同不净粪一般臭秽不净，因此应全力追求解脱等。由此可见，世尊宣说应修福德资粮，主要是为爱乐人天安乐的下根众生而说，并不与空性法门相违，而作为修行人，应该发大菩提心，为此应舍弃一切希求人天暂时安乐的发心。

庚三、（引导趣入空性的次第）分五：一、对非法器不应说空性；二、通达空性的方便；三、须从多方面开示空性；四、教诲于通达空性应起精进；五、如是修




习能得涅槃。

辛一、对非法器不应说空性：

问曰：若空性法门能断一切痛苦轮回，那为什么不随时宣说呢？

求福者随时，非皆说空性，
良药不对症，岂非反成毒。

对追求福德者，不应随时都宣说空性，这就像即使是良药，若不对症而下，岂不是反会成为毒药吗？

般若空性虽然是能彻断轮回痛苦的妙法，但是也必须要具备相应的根器，才可传授修习。在追求福德安乐者之中，有不同根器的行人，对他们不可以随随便便传授空性法门，因为他们中大部分人要成为法器，尚需一定锻炼，必须积累一定的福德智慧才可以。若不观察其根器，随时宣说空性法，有些根器未熟者在听闻后，不但无法接受，反而会生起诽谤，或认为一切法完全断灭，由是而不承认因果、轮回等等，导致相续受到损害，甚而堕入恶趣。因此，大慈大悲的佛陀与历代高僧大德们反复强调过：在传授佛法时，不能不观察弟子根器就随便传授，对追求人天安乐福报的下根众生，若宣说空性大法，他们的根器会如同陶器无法承受猛火一样毁坏。马鸣大士说过：“如无垢衣涂妙色，最初应当说惠施，令彼善心已调柔，之后开示空性理。”若不注意先以方便法门调柔所化者的相续，不适时地授予空性法，虽然空性法门是殊胜的甘露妙药，然而不适机的弟子，其相续也会因此而受损。

譬如说，昔日有人找到了一种稀有的良药，有许多







中毒者因服用此药而挽救了生命。但后来有一个没有中毒的人，他服用后却立即命丧黄泉，由此可见，良药不对症，反而会变成毒药。又如滋补珍品中的百年山参，虽然极为珍贵有效，然体质过度虚弱者，若不合时宜地服食，反而会变成要命的毒药。同样，空性妙法虽是甘露妙药，然不观根器地授予，也会对他有害。月称论师在大疏中言：“愚者说空性，坏因毁寂灭，如蛇喂牛奶，唯有增长毒。”以前月官居士与月称菩萨在那烂陀寺辩论时也说过：“极稀奇！空性虽为甘露法，于人却有利与害；圣者无著之妙法，普能利益诸有情。”修习大乘法门以求广利有情者，于此确实应加以重视。

辛二、通达空性的方便：

问曰：以如何方便才能摄受教化世人通达空性呢？

如对蔑栗车，余言不能摄，
世间未通达，不能摄世间。

犹如对蔑栗车，若说其他语言即不能摄受；同样没有通达世间法，即无法摄化世间人。

要教化世间人，使他们都趋入般若空性之道，必须通达从世俗谛到胜义空性的种种方便法门。这就像对那些“蔑栗车”即边地人，如果不懂他们的方言，用其他的语言，无法摄受教化，甚至最基本的交流也无法做到。诸人可以现见对汉地的学佛者，需要以汉语传授佛法，对美国人需要以英文讲授佛法，如果不懂本地的语言，很难得到摄受教化的效果。同样，菩萨在摄受教化世人时，也须先通达世间，随顺众生的根器利乐，渐渐以世俗谛教导众人，然后再进入胜义谛法门。《入中论》里



说：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”此中所说也显示了菩萨说法的次第。作为修学大乘法门者，必须广学博闻从世间到出世间的所有知识，否则，很难广泛利益有情，弥勒菩萨说过：“菩萨行，须向五明中求。”菩萨不需学，毕竟皆无有，因此诸欲以妙法利益有情者，首先需要通达世俗法，了知诸层次的妙法后，才能真正做到广利众生。

譬如说，对小孩子说话教育时，必须随顺他的知识与智力层次而循循善诱，才能使他领会；同样，对世间众生，也应随其根器意乐，由世俗谛的妙法循序渐进，如是方可使彼等根器渐渐成熟，顺利趋入胜义空性正道，获得究竟解脱。

辛三、须从多方面开示空性：

问曰：一切法皆空无自性，那么佛陀为何还要在经典中谈有说无呢？

有无及二俱，亦说二俱非，
由病增上故，宁非皆成药。

佛陀宣说有、无、亦有亦无诸法，亦宣说有无俱非的法，由于有情各种颠倒实执的病增上故，这些法难道不是都会成为良药吗？

一切所知法虽空无自性，离一切边执戏论，然而有情因无明愚痴，于清净离戏法界中现起了种种有无戏论边执，为了使他们从四边戏执中解脱，佛陀才因机施教，分别宣说了对治妙法。针对执断见者，佛陀宣说轮回因果四谛妙法等“有”方面的对治法，使他们先从断见中解脱出来；而有些众生执轮回万法实有不虚、常有自在







等，为此佛陀宣说了第二转无相法轮，抉择了从色到一切智智的一切所知法皆无实体；在执著有无二俱的有情前，佛陀又宣说了第三转法轮，抉择遍计执无、圆成实有，如来藏光明不生不灭恒时存在等；而在究竟实相中，有无诸法本来即不存在，由是佛陀在二转、三转法轮中究竟宣说了二俱非的了义法，抉择诸法远离有无边戏，现空双运的平等本体。因此，世尊虽在经典中有时说有，有时说无等，皆是针对某种众生的实执而言。由于众生种种因缘不同，众生的无明实执疾病不同，针对种种执有、无等四边的无明病，世尊所说的有无等四种法要，正是其对症良药，适机服用者无不立竿见影。当然，以上是一种讲法，在《中论·观我法品》中也有不同的讲法，但此二者都是对治众生各类实执的良药，故无矛盾之处。

譬如说，昔日有兄弟三人，老大出家修习佛法，老二随外道修罗刹法得大神变，老三堕为饿鬼。后来，老二老三到老大面前问法，老大自己所修的是解脱法，但为修罗刹法者宣讲布施持戒等法要，为老三宣说了吝啬的过患，如是分别作了引导。虽然同是兄弟，然三人各自根器不同，故所修法要也不同。同样，一切有情虽然平等需要救度，然各自根器意乐胜解有别，故佛陀亦宣说了不同层次的法要。诸修学佛法者应知，虽然从佛法法义本身观察有了义、不了义之别，然而没有殊胜与不殊胜之别，因为针对各个不同层次的有情，其适机的法即是必须而且殊胜的妙药，因此绝不应对佛法有取舍分别之心。






辛四、教诲于通达空性应起精进：

问曰：修习空性法要有什么功德呢？

> 真见得胜位，略见生善趣，
> 智者常发心，思维内体性。

真实现见空性实相者即能获得解脱胜位，略见少分也能上生善趣，所以智者应当恒常发起信心，思维观修诸法内在的大空体性。

三乘佛法的精髓即是般若空性，空性法也是有情解脱轮回众苦的必须妙法，谁人能于此勤加闻思修习，必然会获得相应的功德。若有情依宿世所积的福德资粮，遇到了善知识和空性正法，自己以殊胜信心，依教奉行对缘起空性进行闻思修习，由是而生起真实无漏智慧，现见缘起性空的法界实相，那他无疑会获得殊胜的涅槃解脱果位，就像以前那些诸佛菩萨一样，皆依此道证得了无生无死的大安乐境。即使暂时没有如实现见空性实相，而是略略见到少分空性，亦能由此得到善趣果报，断除一切恶趣之道。关于“略见”，各论师诠释不同，仁达瓦大师、甲操杰大师与堪布阿琼将略见释为以闻所生慧、思所生慧、修所生慧略见真性，以这三种智慧，稍微理解或相似见到少分的空性实相义，以此功德则能关闭恶趣之门，往生人天善趣或净土；而俄巴活佛有不同解释，他认为真见即以智慧现见缘起性空之理而证得圣位，略见即通达因果轮回之理，以此也可生于善趣人天。但无论如何，如理修持空性法门，圣者果位尚可获得，更何况人天善趣呢？因此，应当了知这是佛菩萨众圣者亲宣的无欺因果规律，因而诸有智者，理所应当重






视空性法门，应恒常发起精进闻思修习，内心恒常依循善知识的教导，思维观修诸法的内在大空性，而不为其外相所迷惑。此处之“发心”主要是指发起四种信心——清净信、欲乐信、胜解信心、不退转信心。因为甚深的般若空性实义，非凡夫行境，必须依信心方可通达，如《华严经》中云：“信为道源功德母。”而对般若空性的信心，须依上师三宝加持与自己努力闻思修习方可真正生起。故于日常中，恒常思维观察形形色色现象的内体性，非常重要，古代的大修行人常言：“外观百法，不如内观一法。”若长时串习内观智慧，诸修习者定能迅速获得巨大功德，而且是远远超过一切有为善法的福德果报。

譬如说，以前有一盗贼，偶然来到一所寺院，寺院中的老比丘为盗贼宣说了五戒法，要求他不造杀盗淫妄酒五种罪业，盗贼想：要不杀生、不偷盗、不说妄语、不喝酒，我做不到，但不邪淫能做到。后来他在舍卫城遇到了一些美女诱惑挑逗，但他想起自己所受的戒，因而抗住了诱惑，没有做不如法的恶业。当地国王知道后，觉得这个人值得奖赏，于是将一名宫娥善加妆饰，赏给他做妻子。盗贼守了一次不邪淫戒，即得到了如是利益，以此不难推测，若能修持内道中最了义的般若空性法门，仅仅有少分修持契入，也可获得不可思议的利益。

辛五、（如是修习能得涅槃）分二：一、正说；二、虽修习空性但尚未解脱之因由。

壬一、正说：

问曰：若今生了知了空性法义，但未得解脱涅槃，



那么后世如何呢？

今生知真性，设未得涅槃，
后生无功用，定得如是业。

今生了知真性，假设未得涅槃，那么后世无假功用决定会得到涅槃，就像自己的顺后受业一样。

今生中若依内外种种善缘，已了知诸法的真实面目，但是以种种业缘自己没有证得涅槃之境，后世决定会因此而无假功用获得涅槃解脱。因为对空性的了知，是不可退转灭失的随解脱分善业，以此善业为因，后世中必将成熟无漏解脱的果报，比如往昔有些独觉阿罗汉，虽然在听闻佛法的即生没有证悟无我实义，但后世中无需善知识引导，能自发觉醒生起厌离，安住于寂静兰若，无难证得涅槃果位。这种道理就像有情所造的顺后业，今生虽未现前报应，后世也决定现前报应；同样，了知空性的善业，今生万一未成熟，后世亦决定会自然现前果报，获得解脱胜位。如龙树菩萨说：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。”诸独觉依前世修习真性的善业，即生中虽无有善知识开示，亦能自发证悟，由此可见修习了知空性实相的巨大功德。

譬如说，芒果的种子种下后，当时虽然见不到它的果实，但若干年后一定会有果实可得；同样，诸闻思修习空性法义者，即使现世中无有涅槃果现前，但后世决定有解脱胜果可得。因此，诸修行人理应为通达空性实相而精进不懈，而不必顾虑当下有无果报现前。萨迦班智达说过：“即使明早要死亡，亦应学习诸知识，今生虽不成智者，来世如自取储存。”能有如是长远目光修



学佛法，岂有不成功之人！

壬二、虽修习空性尚未解脱之因由：

问曰：修习空性者有许许多多，而真正解脱成就者却不多，那又是为什么呢？

如想所作事，成者极稀少，
此非无涅槃，诸行解脱难。

希求涅槃如心中设想所作的事，成功者极为稀少，这并非无有涅槃可得，而是各种造作积聚解脱的因缘难得。

虽然修习空性解脱道者有许多，而真正得解脱者甚为稀少，但不能因此而对涅槃解脱生起怀疑。修习般若空性追求解脱涅槃，就像人们在内心所计划的事业一样，计划有许许多多，可真正能成功的只有极少数。同样，修习佛法者虽然有许多，而且内心都想获得解脱，但是想法归想法，现实归现实，仅凭内心的思维，一两次作意观想诸法的内在体性，不可能轻易获得圣者果位而超越三界。但这并非是说修行人不能获得涅槃，而是因“诸行解脱”极为难得。“诸行解脱”是指造作积聚诸解脱因缘，这些因缘包括外缘，如善知识的教导等，及如理作意等多种内缘。要圆满具足内外诸缘，非常困难，可以现见诸人虽有机会修习佛法，有些人却无有福缘遇到善知识的如法引导，有些人因自身障碍无法正确作意理解空性，由此现见空性获得涅槃者相当稀少。因而现在诸有缘听闻中观正法者，对此尤应精进观修思维，克服内在障碍。

譬如说，以前有一个妇人，只身流落在某地，无依

无靠地生活着。有一次当地发生了盗窃案，人们都怀疑那位妇人，要求她到寺院门口去发誓，本来那位妇人并没偷东西，但她既愚笨又脆弱，结果不敢去寺院门口发誓，以消除人们的怀疑，还自己的清白声誉。同样，三界凡夫自性本来都是无有任何染污的涅槃，然而由于他们愚痴无明、脆弱，不能趣入还灭之道，以致无法获得清净涅槃，而长久流落于痛苦轮回之中，实可哀悯！

庚四、教诲烦恼决定能断：

问曰：无始轮回中积聚的烦恼非常多，怎么可能全部断尽呢？

闻说身无德，贪爱不久住，
此道岂不能，永尽一切惑。

有智者听说身体无有少许功德后，对自身的贪爱则不会久住，同样由诸法无有少许自性之正道，难道不能永尽一切烦恼吗？

有情的烦恼虽然是无始轮回以来所串习积聚而成的，但它们决定能够被断尽，决定会有尽头。以比喻而言，人们贪爱身体，是生生世世的一种烦恼，但是有分辨取舍好坏能力的人，一旦有缘听闻善知识的教言，明了身体不净与贪身导致众多过患的道理后，贪爱身体的习惯便能藉此渐渐消退，乃至最终消失。在现实中也曾有许多人以观修身体的不净、无功德多过患等法义，而断除了贪身烦恼。依此也可推知，若依循诸法无有自性，皆为虚幻缘起而无实质的般若空性之道，完全可以断除实执，以真谛妙力，能断尽一切烦恼。虽然八万四千烦恼种类很多，在相续中串习时间极长，然而烦恼如同黑




暗，缘起性空的智慧明灯一旦出现，内相续室中千百万劫的烦恼黑暗也会消尽无余。俄巴活佛释云：若依善知识教言，贪爱身体的烦恼不会久住，依此理类推，若循空性妙道，一切实执烦恼，也定可断尽无余。

譬如说，昔日有人试制点金剂，有一次得到了成功，获得了一些黄金，他依此配方又试验，又得到了成功，于是他无误了知依此配方定可得到黄金，便将黄金布施利济别人。同样道理，若依佛法能断除对身体的贪爱烦恼，得到无贪的自在安乐，那么也应了知依佛法定能断除其余烦恼，获得无比的大安乐。因此诸烦恼恶习虽无始以来即在相续中存在，但依空性妙道，一定可以无余断尽，于此无需任何怀疑。

己三、明后有结生无始有终之喻：

问曰：轮回是无始无终的，因此怎么会有解脱之时呢？

如见种有终，然彼非有始，
如是因不具，故生亦不起。

犹如现见诸种子皆有终结，然而它没有起始，同样以业因不具足故，后有投生也不会生起。

轮回无有边际是针对整体而言，就具体每个已趣入佛道的有情，其入轮回虽无有始点，但他一定会有结束轮回生死，获得解脱之际。比如说，自然界的植物种子，就每粒种子观察，其生因一直可以往上推，无有最初起点，然而每粒种子都会有其毁坏灭失之际，而且也极易被火等诸因毁灭。同样，每个补特伽罗其投生轮回的流转无法追寻到起点，然而依靠各种佛法因缘，他一定会

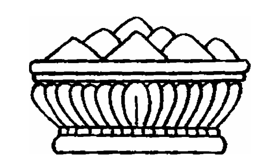


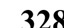
有结束轮回之终点。只要趣入内道，依无我智慧火烧尽业和烦恼种子，则断除了引发后有之因，有情即不会再投生苦恼轮回。《量理宝藏论》中说："最初种子虽无有，由火燃著见后际，如是轮回虽无始，见无我成立后际。"如种子虽无有最初起因，然而由火烧焦即可见其终点，同样有情入轮回虽无始，由现见无我即可终结。

譬如说，油灯中若无油，即不会再燃烧；同样，若轮回之因的业惑断尽，轮回即不会再继续。此处有疑，若现见空性断除业惑，即不会再投生轮回，那么佛菩萨为何还在轮回世间呢？答曰：应知佛菩萨已无有以业惑转生轮回的现象，圣者们显现于轮回，是依大悲与不住二边的智慧而行。圣者虽已现证空性实相断尽轮回，然为救度众生，仍然不断显化于世间，佛护菩萨言："虽见众生体空性，然为解除众生苦，长久修习菩提行，此为世间最稀有。"因此应知，若现证空性断业惑，必然再无轮回痛苦转生的现象，然而依不可思议的悲愿与清净智慧，诸圣者仍会不断显化世间，救度父母众生。诸欲报答父母大恩德者，于此道应恒常精进。

宿善既熟已得诸暇满，智者即应深惜此福缘，
依循圣士所说胜妙道，勤涤身心堪盛真性露。

第八品释终





第九品 破常品

丙二、（释胜义谛的道次第）分二：一、广释胜义谛；二、造论宗旨和断除敌论余诤。

丁一、（广释胜义谛）分三：一、由破有为法为常之门而总破实有；二、别破有为法实有；三、破生住灭三有为法相有自性。

戊一、（由破有为法为常之门而总破实有）分三：一、总破有为法常；二、别破有为法常；三、断不许破实有之诤。

己一、（总破有为法常）分二：一、正破；二、破彼所答。

庚一、正破：

一切为果生，所以无常性，
故除佛无有，如实号如来。

一切有为法皆为果而生，所以是无有常性之法，故除佛陀外，无有余者能如实了知此而称为如来。

如同雇工为雇主劳作，其劳动作为皆是为得到工资果实而生起，并非是无依单独自主生起；世间内外的一切有为法，也莫不如是，都是为了取果才会有自体的产生。通常我们认为，果法需要观待各种因缘条件和合，才会生起或存在，也即果法由因而生，然而从更深的角度来观察，为了生起果法，因才得以生起，也即因由果生，由此果法就成了因，因也就成了果，实际上是说，因与果之间可互为因果。比如以工资果实为因，才生起了劳作之果；以生起芽果为因，才有了青稞种子之果；以解脱果为因，才有了精进修行之果……既然有为法并

非为自体的存在而生起，而是为了产生果法而生起，并且随着果法的产生，其自体也会坏灭，那么这一切有为法就不会是常有不变，而决定为无常之性。世尊也曾说过：“凡有生的法，必定有灭，所以生缘老死。”凡是有产生的法，则必定有灭亡，故生就是为了老死而生。生既然是为了老死之果而产生，也就决定了诸法无常的体性。在世间，唯有一切智智的佛陀完全照见了所有万法的这种生起存在方式，其余有情只有部分通达的能力，或于此如聋如盲，毫无所知。因只有佛陀才能如理如实地通达万法的实相，所以唯有佛陀才能称为“如来”。所谓如来，即依循实相之道而来显化世间的圣者，大疏中云：“如理能照见，一切三世中，诸法之真如，故名为如来。”

关于此颂，月称菩萨于大疏中呈列了四种解释，并与中观自续派展开了辩论。于名言中，菩萨也不许有自相的芽等诸法存在，若有自相的法，即不必观待他缘成立，恒时可以独立存在，此即与教量、现量等相违。总之，此颂是分析一切有为法，皆是因缘造作之法，皆具无常性，使修学者理解一切有为法如同梦幻泡影般的无常无实本性，破除相续中的实执。

庚二、破彼所答：

问曰：虽然一切有为法是为取果而生，不是常法，但是也有一些法不具能生所生两个分支，如虚空是意识所缘而它本身不缘任何法，微尘能生万法而不是所生，所以它们是实有存在的常法。

无有时方物，有性非缘生，






故无时方物，有性而常住。

任何时任何处，没有任何一个本性常有不是因缘所生之物，所以任何时任何处，不存在有自性的常住之物。

胜论外道许虚空和微尘是常有实存之法，其理由是虚空和微尘不具能生所生两个支分，可作所缘或能生法。这种立论无法成立，以正理观察，从过去到现在，从现在至未来，十方情器世间中，无有任何一法是常有之物，具有实有不变的自性，可以不依任何它缘生起而独自实存不变。虚空、微尘等也不例外，若不观待因缘，彼等应成无变、恒常之法，如是则成无有任何作用，与外道自宗所许相违等，有着种种过失。龙树菩萨言："未曾有一法，不从因缘生。"一切法皆是观待因缘而有，无论何时何处，实有自性常住之法是不可能存在的。若以中观正理观察万法，对此"有性非缘生之法无有，故无有常有之法"，定可生起胜解。

己二、（别破有为法常）分五：一、破补特伽罗我；二、破三无为实有；三、破时是常；四、破极微是常；五、破解脱实有。

庚一、（破补特伽罗我）分二：一、正破；二、破彼所答。

辛一、正破：

问曰：诚然，有许多法是因缘聚合而生，然如乐等是缘"我"而有，但"我"不缘任何他法，是实有常法。

非无因有性，有因即非常，
故无因欲成，真见说非有。

"我"等诸法并非无因无缘常有自性，有因之法即非常恒；所以无因无缘想生成有为法，现见真性的如来

说是没有的。

常见外道中往往许"我"是常有成实之法，万法皆依"我"而有，"我"不依任何法，独自成立常恒不变。一般凡夫虽无如是立宗，内心亦会隐隐约约地觉得：自我是常有的，苦乐等依"我"而生。若加以观察，这类邪见根本无法成立，世间万事万法，皆非无因生起与存在。所谓的补特伽罗我，是依身心五蕴计执而起，心识之生起，后后刹那依缘于前前刹那，并非无因生，色身方面，也是依于四大的和合变化而有，如以十二缘起观察，更明显地可以见到，有情的每一阶段、每一种法皆非无因生。所以补特伽罗我等一切法，皆依其因缘才有，而依因缘聚合方存在之法，即非常有之法。常有的法，是不观待任何因，在任何处都存在的法，若是观待因缘生，那它即有变化，有生灭现象。现见诸法真实面目的"真见"者——佛陀说过："因知诸法有因缘，绝无无因无缘法。"这是一切智智以无碍智慧所照见的真相，凡夫修行人以无误的中观理论也可推证了达，依此"诸法非无因有"，完全可以推翻补特伽罗我是常有实存的邪计。

辛二、破彼所答：

问曰："我"等非所作法，应许为常有之法。

见所作无常，谓非作常住，
既见无常有，应言常性无。

若见所作之法是无常，以此而说非所作之法应为常有实住；那么，既然见到无常存在，就应该承认常性无有。

宝瓶柱子等外境诸法，与内境的苦乐感受等法，可以现见这些都是因缘所造作的，以所作故，这些法皆属无常，由此外道提出“我”等诸法是非所作法，应承认为常性之法。这种承认荒谬不经，经不起正理观察。既然瓶柱苦乐感受诸法，人们都可以现见彼等是所作法，皆成立为无常，那对“我”等法也应承认为无有常性之法。常有我实际上如同虚空花一般，因为非所作的有为法，无论如何也是找不到的。所谓的补特伽罗我，是凡夫有情在相续中以无明妄计而起的一种错误执著，是依五蕴境与非理作意生起的妄见，这样的法怎么会常有成实呢？此处之推理过程，诸初学者应明了，初二句是敌宗：瓶等是无常法，所作故，而我是常住法，非所作故。后二句内道破：既见瓶有所作成立无常，那么即可成立“我”等也不能有常性，是所作故。以所作因可成立无常，常与无常、所作与非所作是直接相违的关系，而常与所作、无常与非所作是间接相违的关系。

庚二、（破三无为实有）分二：一、总破三无为实有；二、别破虚空遍常。

辛一、总破三无为实有：

问曰：《俱舍论》等对法中说过有虚空、择灭、非择灭三种无为，由是可证明常有法是存在的。若破虚空常有的观点，岂不与佛经论典相违？

愚夫妄分别，谓空等为常，
智者依世间，亦不见此义。

愚夫由迷妄分别，说虚空等法是常有的；智者即使依世间名言量，也不见此虚空等为常恒实有之义。

在古印度的一些外道宗派及内道一些有事宗行人

认为，虚空是无为常有不变法，在《俱舍论》等对法中，还提出了择灭、非择灭两种无为法。所谓的择灭，是指以智慧抉择断除业和烦恼后的灭法，即涅槃无为之境；非择灭是指无能生因缘毕竟不生之法，如冰地上的鲜花等。这三种无为法，其实并非是常恒实有之法，若不了知经论中安立虚空等无为法的实际理趣，无有智慧的愚夫以虚妄分别，往往会执著虚空等无为法是常恒实有之法。而通达二谛诸法实相的智者，不但于胜义中了知无有常恒实有法，即使在世俗名言量之境，也不会见到虚空等无为法是实有常法。经论中所说的虚空等为常，仅仅是以其不变异假立为常，并非在说彼等实有常体。虚空无变异，已得涅槃者无变异，无有生起因缘之法也不可能有变异，由此而说此三是无为法，是常法，其本体却非常恒实有，于此不应生起谬执。因为要成立某法的存在，要么以现量，要么以比量，此是世间共同承许的，然而无论从现量还是比量，皆无法成立虚空的存在。

《量理宝藏论》云：“无自相故非现量，无相属故无比量，彼故若谓有虚空，非有能立之量论。”从现量角度观察，虚空无自相也即以无碍为性，既无自相，则无法成为眼识的所缘，然其又非声香味触等法，即非为五根识之对境，如此则非为现量之境，即不成立现量。于此有疑：难道我们不是可以见到蓝天与房间中的虚空吗？答曰：所谓见到的蓝天仅仅是一种蓝色相，也即是一种色尘而已，见到的仅是一种有为法的色尘，怎么能说是见到无为的虚空呢？此二体相完全不同故。所谓见到房间等中的虚空，其实仅仅是见到有质碍的墙壁等

物，此等质碍物的中间空隙部分，才假立为虚空，若墙等质碍物有变化，彼即随之产生变化。由此可知，此类空隙虚空其实是观待墙壁等质碍物假立的，根本无有实体存在。从《俱舍论》自宗而言，蓝天与房间中虚空是彼宗所承许的庄严、空隙、无为三虚空的前两种，此二属有为法的体相，根本不是第三种的无为虚空，故仅从小乘宗而言，彼等亦不承许能见到无为虚空。总之，以现量无法成立虚空的存在。下面再从比量的角度观察，亦无法成立无为虚空的存在。欲从比量成立无为虚空，则无为虚空必与某法存在同体相属或彼生相属的关系，若无此二种相属，则无法以比量推导出无为虚空的存在。《量理宝藏论》云：“现有色相是颜色，空间是现见色身，彼故庄严空间之虚空，非能立虚空。”现有看到色相之庄严虚空，仅是见到青色尘而已，而空间虚空仅是见到有质碍的色法而已，此二均属生灭的有为法，与无为虚空无法成立同体或彼生相属的关系，因一属有为，一属无为，此二非为同体，且以有为法的因，也不可能生出无为法之果，否则会有青稞种子产生石女儿、龟毛、兔角等过失。总之，由比量也无法成立无为虚空的存在。由上观察可知，无论从现量还是比量均无法成立无为虚空的存在。而以教量也无法成立，佛于经中说过：众生说已见到虚空，然而虚空怎么能见到呢？《量理宝藏论》亦云：“犹若手指指示之，谓见虚空愚者妄。”由此，以现、比、教三量均无法成立无为虚空的存在，而除此三量之外，绝无第四量的存在，故无为虚空不能成立，决定是非实有之法。

虽然法称论师曾于论中以虚空为喻：一切常有法非所作，犹如虚空。但此喻并非说虚空是实存的，而是以虚空不存在任何实质性造作的角度来比喻。同样，经论中虽然说无为法常恒不变，其并非建立无为法实有，只是在说明无为法无有实质常体，故无有任何作为变化。

辛二、别破虚空遍常：

问曰：虚空是常，因为遍一切方故，而无常法不能遍，就像瓶子一样。

非唯一有分，遍诸一切分，
故知一一分，各别有有分。

非是唯一的有分虚空，就能遍满诸方的一切有分虚空，所以应知虚空的一一分，各个别有自己的有分。

有外道认为：虚空应该是常有法，因为虚空遍一切东南西北上下等方所，遍一切瓶等器皿，这与无常法完全不同，如瓶子等无常法，它们无有这种遍一切方的性质。这种推理错讹百出，因外道本来许虚空是无方分的常法，若无方分，又如何遍及所有的方所呢？然此偈并不就此点遮破，而是依对方所言，就算虚空能遍及一切分，那也不是仅仅的一有分虚空，就能遍满一切有分虚空，遍满一切方所。比如说，东方一个瓶中的有分虚空，能不能遍满一切时间、方所的瓶内空间？假如能遍，那么东方瓶子内的虚空，应住在西方，西方瓶内的虚空，应住在东方。如是推理，东西南北的虚空应成一体，一个瓶子无论放在何处，也应遍及诸方，或者说处在虚空中的法也全成为一体等等，有无法避免的太过。若对方为避免这种过失，便承认：遍东方的虚空分，不能住在

西方，也即东方有东方的虚空分，西方有西方的虚空分。但这样承认即是许虚空非为一体之法，因此也应知东南西北等一一分的虚空，各有它的有分。由是成立虚空并非一体不变的常法，因它不是周遍一切方的法，如同瓶子，各各有别。

人们往往认为虚空等是常有实存无变迁之法，在如上观察下，不难发现这类观念只是人们内心的假立观念，其实并不能成立。佛在经中说过：“迦叶，常是一边，无常又是一边。此二边之中，无色、无示、无住、无显、无知，此乃中观道也。”世人的常与无常皆是边执戏论，若能远离此相对的二边，安住于无二离戏之道，即是真正的中观道。《秘密不可思议经》中说：“寂慧，谁也无法言说虚空是常有或无常，如是如来之身亦无法言说常有或无常。”能得如是远离常与无常的戏论边执者，方得亲见如来。

庚三、（破时是常）分五：一、若许时常为因亦定许时常是果；二、示彼理由；三、变异与常相违；四、自生与待因生相违；五、从常生无常相违。

辛一、若许时常为因亦定许时常是果：

若法体实有，卷舒用可得，
此定从他生，故成所生果。

若外道认为：只有时间本体恒常实有，收缩凋零舒展生长的体用现象才可得有。自宗破曰：由这些现象定可推知时间是从他缘生起，所以时间应成所生的果法。

密行等外道宗派认为，时间是成实常有之法。正是因为时间有实体，所以树叶等法在春夏季节有舒展生长



现象，如云：“不知细叶谁裁出，二月春风似剪刀”，到了秋冬季节，万物又有凋零萎缩现象，这些都是时间的体用功能现象，若时间是无实体之因法，则不可能产生这些春荣秋谢的果。所以由比量可推知，一定会有“时”存在，其本体不观待它缘而有，是常有之法。针对这种观点，圣天菩萨以对方之根据来推翻其立论。外道以卷舒现象成立时间法体常恒实有，但卷舒体用现象，其实恰好可以证明时间是他缘所生法，是众因缘成立的果法，由此它怎么会是常恒实有的法呢？以万法的卷舒才成立了时间，这明显说明了时间是以种种外缘建立，如果没有这些水流花谢、万物枯荣的现象，时间怎么可能成立呢？现代物理科学的研究，也揭示了人类的时间概念只是在特定空间、速度中的一种暂时现象，随不同空间、速度有变化。所以在详细观察下，时间是因缘假立之法，是由种种其他因缘聚合生起的一种果。既是因缘所生的果法，即不能成立为常，也不能成立为实有本体之法，由是彻底推翻密行外道的立宗。在内道中，以胜义理观察，时间无有丝毫自性可得，不可成立任何常与无常性；在名言中，观待有情的分别心识，也许可假立的时间法，如经云：“假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”

辛二、示彼理由：

若离所生果，无有能生因，
是故能生因，皆成所生果。

如果不观待所生果，则无有任何能生因，以此一切能生因，皆是观待果而成的所生果法。





上偈中所言的推理，此颂再加阐述，说明时间为何是他缘的所生果。外道说时间是常有实体法，是万物的生因，然而所谓的能生因，必然要观待所生果才可成立，《中论》云：“因不生果者，则无有因相。”如果没有所生果，怎能凭空安立能生因的名字呢？比如说父亲与儿子，必须相互观待才可成立，观待自己所生果的儿子，能生因的自己才可名之为父亲，若无子则不可能有父。同样，能生因的时间与所生果的万物卷舒现象，也必须相互观待才可成立，既然是相互观待才可成立存在，时间法即不能成立为常恒实有法，也不能自性成立为能生因。从观待万物现象成立角度而言，时间也可成立为这些现象的所生果，因为它是观待这些事物的迁流变化才成立的法，并非恒常独自成立。所以可成立时间是诸法的所生果，而且由于其能生因的诸现象法无常无实，其所生果时间也不可能成立是常恒实有之法。

辛三、变异与常相违：

诸法必变异，方作余生因，
如是变异因，岂得名常住。

诸法必须有变异，才有可能作为其余法的生因，如是有变异生灭的因法，难道能得名为常住不变吗？

外道许时间是万物卷舒现象的生因，而作为生因，不可能是常有法。某法要作为他法的生因，即因和果之间，必须要具备能饶益所饶益的关系，因是能饶益、生起果的法，果是因所饶益的对象，因要饶益果，必须要有作业变化，有变化才有生果的功用。比如说青稞种子，它要产生苗芽，自身必须要发生变化运动，然后其芽胚

才有可能生长出苗芽，如果种子本身没有作业变动功能，它就不能成为苗芽的种因。同样，若时间是万物的生因，那时间必定要有变化作业，既有变化运动作业，那么它怎么能够称为常住不变的法呢？如果时间是常住不变的法，它应成与诸生长枯萎现象毫无关系，起不到任何作用，不能许为诸现象之因，如《释量论》中说过：“被刀伤黑者，药愈合相属，何用无关木，不应知为因。”若许时间是万法生因，那就非得许它有变异动作不可，如是则坏外道自宗所许。如果彼等坚持许常有时间法能生诸现象，此诚然如同许无变虚空能生万法，石女儿能作种种事一般，为何等可笑之劣论也！

辛四、自生与待因生相违：

若本无今有，自然常为因，
既许有自然，因则为妄立。

如果许本无今有的万物现象生起，以自然常住为因，既然承认诸法是自然造化不待因缘，那么于彼等建立能生因则为妄立。

一些外道认为，时间虽无变异具常恒性，然不能以此推翻它不是万法的生因。他们认为本无今有的苗芽等法，其生长枯萎等是一种自然造化，不需观待其他因缘，唯以自然常住的时间为其生起基础，也即许时间虽是无变异的常法，然而依彼可以自然生起本无今有的苗芽等法。分析彼等观点，其实是在承认诸法自然生灭无需因缘饶益，以此补救彼等“常恒不变异的时为万法生因”立论之缺点。这种补救也无法成立，诸法若不待因缘自然生长，那么安立常恒实有的时为诸法生因，实是毫无

道理。某法若不观待因缘，自然地生住变异，即是无因有生，如果还要为它安立一种能生因，这明显是迷妄无理的愚行。而且所生的苗芽等，若是本来无的法，那又如何会成为有法呢？如《入菩萨行》中云：“因位须许无，无终不生故。”无论从哪方面观察，这种许“自然常为本无今有诸法的生因”的观点，唯是妄立。

辛五、从常生无常相违：

云何依常性，而起于无常，
因果相不同，世所未曾见。

为什么依于常恒本质的法，会生起无常之法呢？因与果的相截然不同，这是世间未曾见过的事。

再观察外道所说能生因与所生果的各自性质，其立论之荒谬可笑就会更明显。外道所许的能生因——时，为常恒实有法，而所生苗芽卷舒现象是变异不断的无常法，如是常恒的因，为什么会生出性相迥然不同的无常果呢？这无疑是极不合理的立论。俗话说：“种瓜得瓜，种豆得豆”、“龙生龙，凤生凤”等，因与果之间必定会存在同类相续，这是世人共许也可现见的一种规律，任何一对因与果之间也必然会如此。两个法性相完全不同，不属于同类相续，此二法如果许为因果关系，这在世间从来就未曾有过，谁人也未曾见过。比如说，无情法生出有情，麦种生出稻芽等等，这类事情是不可能出生的；同样，外道所言的从常有时间生出卷舒生灭的无常万法现象，诚然也是不合乎因果规律的谬计。此处的未曾见，是没有见到按对方所许应该可以现见的法，是因明中所共许的正量，故依之完全可以成立外道所计的



从常生无常是邪计。

以另一种方法观察，若时间常有不变，那么人们相续中的安乐等是长期产生还是次第偶尔产生呢？若是次第产生，那么从时间产生的安乐果是无常，其能生时间也应是无常，因为能生和所生是相依而成立的，一者不存，另者也不成立；若回答是长期产生，那么世间众生应恒时感受安乐，没有痛苦之时，可是现实之中并非如此。由此即可清楚了知时间等诸法，皆非常有之性。

庚四、（破极微是常）分三：一、破极微常；二、若极微无方分则瑜伽师不能见；三、佛不说极微是常的理由。

辛一、（破极微常）分三：一、有方分则应成非常法；二、同类极微和合则不应生他体；三、破未成有支分之前的极微无方分。

壬一、有方分则应成非常法：

若一分是因，余分非因者，
即应成种种，种种故非常。

如果极微相合的一分是诸法生因，而其余未触的诸分是非因，那么极微即应成有种种不同分，既有种种不同，则非常法。

胜论外道认为，四大种极微是常恒实有法，由往昔业力增上众多极微和合，而成有支分的粗尘物体，由是生起器世间。此偈始破析这种许极微为常的观点，其是从极微是否有方分的角度观察。若按对方观点承许，极微是无分常法，由彼等相合构成有支分的粗尘，那么这种相合，必定是遍体相合，无方分故，由此则两个极微必须完全融入对方，二者完全成为一体，如是则聚合众

多极微也无法使方分增大，无法组成粗尘。若对方不敢如是承许，转而承认极微之间是局部也即一分相合，其余诸分未合，那么极微的诸分只有一分相合，成为粗尘物体之因，其余诸分不能与他尘相合故，成为非因。在同一极微上，既有是粗尘生因的方分，也有是非因的方分，种种方分各不相同，由这些不同方分所成之极微，也就不可能是常有不变的法。常有法不会有作用，不会有变化，而有种种分的极微，既可接触他尘发生作用，也会因有不同方分故可分析破坏，所以无法成立为常有不变之法。再说，若极微的一分有触则成为非常恒之分，另分无有相合故仍为常有法，于一极微上既有常分又有无常分，这样的极微又怎么会成立，又怎么能承认为器界的常有生因呢？

壬二、（同类极微和合则不应生他体）分二：一、正说；二、与许极微不遍体和合相违。

癸一、正说：

问曰：极微无有方分，能遍体和合，由同类极微和合方能生其他色境，所以由同类极微遍体和合，生起有支分的粗色，这又有何不能生起诸色法呢？

在因微圆相，于果则非有，
是故诸极微，非遍体和合。

在因位极微的所有相，在果法粗尘上则非有，所以诸极微和合生起粗尘时，非遍体和合。

若外道许极微无有方分，在相合时是遍体和合即全体相遇和合的方式，由此构成粗尘。分析这种观点，如果真能成立，诸无方分的极微相互之间遍体和合构成粗尘，那么因位的极微之相，在果位的粗尘也应具足，果

位粗尘与因位极微二者应完全相同。所谓的遍体和合，是二者完全相遇合，完全进入融为一体，如《入菩萨行》中所言："不入则无合，无合则不遇。"遍体相合者相互进入成为一体，如是则集合无数极微，其相状也不会有差别，就像人们将无质碍的虚空空间叠加在一起，永远也不会改变其相状一样。可是，由极微组合成粗尘时，粗尘上并无有极微的相状，而是发生了变化，变成了有方分、无常易变的粗色法，与极微显然不同。由此现量即可了知，极微相合造物并非遍体和合。若是遍体和合，则无论相合多少无方分的极微，也不会有体积增加与外相变化；再者既无方分，又如何相遇增加成粗尘呢？甲操杰大师于注释中言：无方分的极微，唯在意识上可以假想显现，实际中不可能存在。对此诸学人也应明了，于真实名言中，常恒实有的无分微尘不可能存在，只是在心识中由妄计执著，才形成了这些概念。仁达瓦大师说：因位的无分微尘非眼识之境，果位的粗尘是眼识之境，因果二者截然不同，由无分成为有分，如同无实成为有实一样，显然是不合理的。

癸二、与许极微不遍体和合相违：

于一极微处，既不许有余，
是故亦不应，许因果等量。

在一个极微处，既然不许有其余极微同住，所以也不应许因极微与果有支粗尘二者等量。

再从外道自宗所许的观点分析，极微也不可能由遍体和合的方式构成粗尘。彼等许极微是常恒实有本体的法，如果是常有成实之法，在一个极微所住之处，即不

应承认有其余微尘同住。如果有其余微尘可以与它共同安住一处，那它应成与虚空一样无有任何实体之法，不可能构成有形色的器世界粗尘；而且应成构成须弥山的所有极微，皆可住于一个极微的位置，所有的器世界无法构成等，有许多过失。所以，若许极微可以遍体和合，则成为因果等量，因为极微遍体和合则无法使其相合的体积数量增上，导致无数极微相合之果，也只能与一个极微大小相等，这种因果相等的说法，当然是谁也无法接受，亦不应承认的。若承认极微遍体和合造物，那即是许因果等量，须弥山王与一个极微相等，三千器界与一个极微相等，如果不是癫狂者，这种说法谁会承认呢？而且外道许极微是常有无分的法，可是其果法粗尘却是有方分可变异又能现见的法，因果二相大不相同，极不合理。所以从多方面分析，彼等所许极微遍体和合的观点，毫无成立的依据。

壬三、（破未成有支分之前的极微无方分）分二：一、正破；二、极微无方分则不能运行造境。

癸一、正破：

问曰：极微在成就粗尘时，虽然有方分，但是在未成就有分粗尘时，极微是无方分的。

微若有东方，必有东方分，
极微若有分，如何是极微。

极微若有东方的方所，则必然有东方的一分，极微如果有分，又怎么是无有任何方分的极微呢？

又有认为：极微在未组成粗尘前是无方分的，在组成粗尘时，即发生变化，形成了有支分的物体。这种观



点很显然不合道理，若极微无有方分，那么它在组成粗尘前，有没有靠东方或西方等方向呢？或者具体一点，假若将一粒极微放在手掌上，它有无朝向手掌或向上的一面呢？若无有，则极微无法与任何法接触，如是也无法组成粗尘。如果承认它有方向，比如说它有东方，那么它必定有东方的一分，既然有方分，又怎能说极微在未成就粗尘前，无有任何方分呢？极微若无任何东西等方向，而又实存常有，则它应成遍十方无有边际，不可能组成有形质有支分的粗尘法；若有东西等方向，则它必然有方分，有方分即不能成为极微。这种推理其实很简单，然法义不在学习，而是必须要修学者将其融入内心，若能依之反复观修，对诸法一一思维分析，定会明白外界有形色的诸法唯是内心的错觉幻相，在真相中并非由任何所谓的原子中子等微尘所成也。

癸二、极微无方分则不能运行造境：

要取前舍后，方得说为行，
此二若是无，行者应非有。

要趣取前面的方向舍离后面的方向，才得名为运行，此取前舍后二者若无有，则运行的极微也应成非有。

极微要成就粗尘，必须要有一个运行过程，诸极微朝一个中心点靠拢集中，然后才有可能成就粗尘。然而若许极微是常有成实无方分的法，即不可能有运行。所谓的运行，必须要有取前舍后的过程，需要有一个具方分体积的主体法，趣取前面的方向，舍弃后面的方向。如极微无有方分，也就无有前后之分，那它即不可能成立此取前舍后的运行，如果没有运行，那极微又如何积

聚成粗尘呢？由此可见，所谓无方分的极微，它绝非组成粗尘有支分物质的因素。无有方分的极微只是人们在心识中假立的一种概念，外道与内道二乘行人执无分微尘实有不虚，是构成世界万物的基本因素，而观察这种所谓的无分微尘是否可以有运行时，便可很明了地知晓这种极微不可能实有存在。

辛二、（若极微无方分则瑜伽师不能见）分二：一、正破；二、破由有粗尘故许极微是常。

壬一、正破：

问曰：极微是常恒实有的法，诸瑜伽师的天眼亲见故。

若法无初分，无中分后分，
是法无所现，由何者能见。

如果极微法无有前分，也无有中分与后分，这样的法无有任何形体显现，由何者的眼识能见到呢？

外道认为，极微一定是实有存在的，因那些修持禅定得到了天眼通的瑜伽师，可以用天眼现见这些极微的存在。这种说法能否成立，用不着内道瑜伽士的现量观察，即使以比量也可完全推翻其立论。外道所谓的极微，其本身无有初中后任何方分，既无方分，也就无有可见的任何色体，如同虚空、石女儿一样，不能为任何眼识所缘。所以对此无色体形质的法，又有什么眼识能见到呢？无显现的法，如同石女儿，如果说见到了，那只能是一种颠倒识。大疏中言：极微本身并不成立，若说瑜伽师见到了极微，唯是颠倒识，如同有眼病者见到空中有毛发一样，这些所见的极微如同毛发皆非名言正量。

如是从能见的眼识，与所见的极微两方进行破斥，使外道想以天眼现量成立极微的意图全然失败。

壬二、破由有粗尘故许极微是常：

问曰：假如极微不存在，那粗尘应成无因，由果法粗尘可现见故，其因——极微也一定存在；而且极微不由他法造作，其本体必然是常恒实有的。

若果能坏因，是则因非常，
或是处有因，彼处即无果。

若果的生起能灭坏因的存在，这样的因则非为常有；或者于是处有因法极微的存在，彼处即无有果法粗尘。

由果法粗尘的存在，不但不能推出其因法极微的常有成实性，相反可以推证极微是无常法。若按外道所许，粗尘的因是极微，那么在粗尘果法已生起时，其因法极微必然已灭失。世间因果规律必然如是，如种子生起苗芽，其苗芽生起时，也是种子灭坏之时，若种因不变异灭坏，其苗芽果不可能生起。同样，极微在生起粗尘时，必然要变异灭坏其自相，才可生起粗尘果法。如果说常有的因，仍可生起果法，既然因是常有，那么因果同时，不可能存在因果关系。再说从果法观察，果法的产生并非常时都有，而是时有时无，或说现在有昨天无，那么现在产生果法的因与昨天不产生果的因，是否为同一呢？若许因法恒常，即应承认为同一。而因法既然常恒具足，又为什么有时生果，有时不生果呢？如是从果法不常有的角度观察，即可彻底推翻因是常有法的立论。

对方又提出：因与果从表面上看，要因变灭才会有

果法的生起，但实际上极微生起粗尘时，因体未舍就能生起果法，就像羊毛与氆氇一样，羊毛编成氆氇时，其羊毛的本体并未舍弃，才有氆氇的存在，不然无羊毛的存在，又怎会有氆氇存在呢？本偈颂后两句即是对此驳难的回答：在因位时，是否有果法存在呢？若有则成因果同时，而因果同时是不可能成立的。若因位有果，二者同时则如同瓶子和柱子一样，二者之间无法存在饶益生长的关系。如果你们许极微是常有的，那么永远不可能生起果法粗尘，若果法已生起，在果位即不能再承认有因法极微的存在，如是应知极微非常恒实有法。堪布阿琼说：如果因果同位，则世间任何一对相违法，如水与火也应成立因果关系。很明显，因果同位谁也无法成立，如是常有的极微能生粗尘，也绝无成立的可能。

辛三、佛不说极微是常的理由：

不见有诸法，常而是有对，
故极微是常，诸佛未曾说。

在真实智前，不见有任何诸法是常有而且具有质碍，所以诸佛未曾说过：极微是常有法。

不但以比量推理可以破斥极微是常的观点，以圣教量或说诸佛圣尊的现量，也可以破斥这种邪见。在诸佛圣尊的真实智慧前，从未见过既是常恒又是有对的法。有对是有为法的一种法相，包括三种：一障碍有对，二境界有对，三所缘有对。此处是指障碍有对，即色法与色法之间互有质碍。在名言中，一切有质碍的法，如瓶子柱子等，都不会是常有不变的法，这是如来尽所有智所亲见的实相，所以三世诸佛在任何一部经典中也没有

说过：极微是常而有对的法。某法若有对，即为有为法，只要是有为法，它必然是无常幻法，佛陀说过：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”在内道有部经部行人中，也有承认无分微尘是成实存在的法，但这只是一种不了义的观点。现代物理科学研究者也应知，要找到组成物质的最细结构，只能是徒费心机，物质只是一种幻相，它没有常而有质碍的最细尘粒，若在虚幻的现象界中寻找，将会离真相越来越远，永远也不可能穷尽其微，只有转而研究人的内心，宇宙物质之谜才有解开之时。

从所缘有对的角度观察，不仅所缘的微尘非实有，能缘的心识亦不成立，有对故。甲操杰论师在注疏中言：诸唯识师以胜义谛理论广破了极微与外境实有，但又许心识成实；若以此处所言理论观察心识，同样可以推翻内识实有的执著，因外境与内识都是世人共许的名言，若所取的极微等无实有，那么能取的心识又如何成立呢？故此二于实际中皆无实质。大疏中也言，依此偈可破斥一切能取所取的微细成实法，不仅于观待极微而成的色法可破实执，观待无分刹那时间而有的心识，同样可以依理破除实执，了知诸法皆非常有的无常虚幻本质。

庚五、（破解脱实有）分二：一、破内部许解脱实有；二、破外部许我体是解脱所依。

辛一、（破内部许解脱实有）分二：一、灭谛非实有；二、实有则与涅槃界中永尽诸苦之说相违。

壬一、灭谛非实有：








问曰：诸佛虽说“极微不是常法”，但说过“无为法是常”，所以由道谛而得到的灭谛解脱是常法，就像河流虽无常，而河堤定然是实有常存之法。

离缚所缚因，若有余解脱，
彼都无所生，故不名解脱。

远离此等能系缚的集谛、所系缚的苦谛、解脱方便因的道谛，如果有其余的灭谛解脱，则它无有所生之处，因此不能名为解脱。

在内教中，小乘行人不了解无为法唯有名言而无实体，他们认为无为涅槃解脱是实有常恒之法，由此生起常有执著，许灭谛涅槃实有。而实际上，所谓的灭谛解脱，即是依道谛远离能系缚的业惑集谛和所系缚的轮回苦谛，也即依方便断除痛苦轮回及轮回业因，寂灭一切痛苦流转及流转因缘。《经庄严论》中说：“解脱唯迷尽。”轮回唯是二取执著迷现，若断除对这些迷乱显现的错误认识，体悟无生，即是获得涅槃解脱。因此偈颂中说涅槃解脱，即是依道谛远离能缚的业惑集谛与所缚三界轮回苦谛，由此现前的境界，假名安立为灭谛，其实并无实体。若除此之外尚有一个真实存在的灭谛解脱，那谁也无法找到其所住处，无法找到其来源，而且这样的解脱对谁也没有饶益，不能使有情远离轮回苦谛。本师释迦佛说过：“诸比丘，过去世、未来世、虚空、涅槃和补特伽罗，此五法唯有名言而无实体。”《般若二万颂》中也说过：“善现，一切法如梦如幻，涅槃也如梦如幻，较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。”一切法皆如梦幻，无有实质，故不应许解脱实有体性恒常存

在。

壬二、实有则与涅槃界中永尽诸苦之说相违：

究竟涅槃时，无蕴亦无我，
不见涅槃者，依何有涅槃。

证入究竟涅槃界时，无有诸蕴，也无有依蕴假立的补特伽罗，既无补特伽罗我，则不见有现证涅槃者，如是依何者而说有涅槃呢？

有情依修道智慧寂灭五蕴相续，断除一切迷乱分别念，证入无余涅槃时，一切二取迷现皆融入法界，此时既无有五蕴，也无有人我存在。既无有人我五蕴存在，依彼等安立的涅槃又怎么存在呢？世尊在《阿含经》中说过：“永尽诸苦即名尽，乃至永断诸蕴、爱尽、离贪欲，名为寂灭涅槃。”涅槃是尽灭一切轮回苦谛所摄的五蕴人我等法，如是所依的补特伽罗不存，能依涅槃不可能实有存在。真正的涅槃解脱，不是一般凡夫人以分别心所能想象的，在真实证入涅槃时并无任何能依所依的分别，那时一切二取法皆已消融于寂灭之境。在凡夫心目中，往往以为获得究竟涅槃果位者，像本师释迦佛那样有三十二相八十种好的佛身，然这些身相只是在众生面前的一种幻化，是一种非了义的显现。《金刚经》中说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”大疏中言：“本颂前两句言所依不存在，后两句说能依不存在。”若能由此着手，即可彻底打破小乘行人对涅槃解脱的实有执著。

辛二、（破外部许我体是解脱所依）分三：一、破数论师计思所摄的解脱是常；二、破有思功能所摄的解








脱是常；三、明我执永尽即是解脱故不应许有解脱我。

壬一、破数论师计思所摄的解脱是常：

问曰：若依我等数论派所言，涅槃是有所依的，因为自性与神我各别异体时，则大等流转生死，最后神我了知自性后，则一切变异隐没于自性之中，唯有神我存在，此即为解脱的我。

离爱解脱时，有思有何德，
若无思有我，便同无所有。

神我于境远离爱欲而解脱生死时，汝许彼有思维又有什么功德呢？如果说解脱时神我虽存在而无有思维，便与无有神我相同。

数论外道许一切所知法摄为二十五谛，其中神我是一种意识，是常有法，能享受一切现象等等，自性是其余二十三种现象之因。最后由神我思维认识实相，舍弃对诸现象的爱欲得到解脱时，二十三种现象融入自性，唯独剩下解脱的神我。若解脱真是如此，那你们所谓的解脱所依之神我，已离开对五唯五大等二十三种现象的思维执爱，此时他无有一切能享受的对境，既无有思维享受之对境，那么这种神我的意识思维又有什么功用呢？他已无有任何可思维缘依之境，纵然有思维能力也只能像白痴一样，起不到半点作用。无有作用的法如同虚空一般，自体尚无法成立，若将这样的法承认为解脱所依，诚然不能成立涅槃实有。如果你们数论外道承认解脱的神我无有思维，既许无有思维，则神我也不存在。因彼等许神我与思维是等遍，就像火与热一样是同一体性，不可分离，思维不存在，则神我也成了子虚乌有之法，不能作为解脱的所依，既无所依，则能依涅槃也就

如同空中楼阁，不可能实有存在也。

壬二、破有思功能所摄的解脱是常：

问曰：在解脱位时，虽然无有真实了知外境的思维，但是有不知境的思维种子，所以神我存在。

若解脱有我，则容有思种，
无我则于有，思维亦非有。

若在解脱位时实有所依的我，则容许有思维的功能种子存在；然而实义中无我，则对流转三有与否的思维也非有。

数论外道许神我得到解脱时，虽无思维作业，然而并不能说完全没有思维，因为思维功能的种子仍存在，以此也就没有解脱位神我不存在的过失。这种辩驳无法成立，上述内容中已用教证理证进行了观察，于解脱分位时不存在任何五蕴我或离蕴我。若解脱位时有我，那么所谓的思维种子也不妨有其存在所依之处，而实际上在解脱位不存在任何我，如是“皮之不存，毛将焉附”，依我而有的思维种子绝不可能无依而有。甲操杰论师以另一种方式注释此颂：本颂初二句为内道论师的辩驳，以解脱位无我故无思的推理破斥外道；第三句是外道反驳：若无我则无有解脱，如是一切众生将永无解脱而流转于三有，如是有种种过失，因此应许解脱位有我；第四句是内道的破斥：若神我解脱位实有存在，亦不能许有思维的存在，如上偈所破，然而既不能许有思维存在，“若无思有我，便同无所有”，神我亦不能许有，如是思维种子也就不能承认有存在。

壬三、明我执永尽即是解脱故不应许有解脱我：



诸脱离苦人，定非由他有，
是故应称说，我一切永尽。

诸脱离轮回痛苦的人，决定不是由离蕴常我而有解脱，所以应当恰当地说，于解脱位时，我与一切五蕴执著烦恼永尽无余。

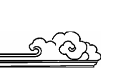
涅槃解脱是脱离一切痛苦轮回，断尽二取迷乱执著，由断实执而趋入无为寂灭。这个过程中，并非如外道所说那样，有常有的离蕴我存在，由这种常有的补特伽罗我获得实有解脱安乐；而且恰好相反，若有常我存在，则有情永远无法得到究竟涅槃。因为一切轮回中的烦恼痛苦，皆由我执而起，我执的生起对境有外道所遍计的常我与俱生我，要彻断我执，必须彻底了达此二种补特伽罗我的虚妄本性。堪布阿琼说：如果存在常有的我，那么有情肯定无法获得涅槃。我若是常有，即不可能在得到涅槃后有所变化成为常有自在之我；若涅槃前后皆具常我，常有者永无变化，如是则意味着我永远无法寂灭一切实执痛苦得到解脱。所以应依正理观察，了知涅槃即是永尽一切我与我所的执著，不仅要断灭一切离蕴常我的邪执，有情心识中的五蕴常我等一切俱生我与我所的执计，也须要灭尽。如是永尽一切我与我所的寂灭境，即是涅槃解脱，故不必如诸外道那样庸人自扰，建立种种所谓的神我、大我作为解脱所依。

己三、断不许破实有之诤：

问曰：若如汝等所许，无为解脱唯有名言而无实质，如是则希求涅槃解脱又有何益处呢？

宁在世间求，非求于胜义，







以世间少有，于胜义都无。

宁可在世间追求解脱，而非于胜义中希求，因为在世间尚有少许假名，于胜义中一切都无有。

涅槃解脱果唯有假名而无实质，这并非说世人不要追求解脱果位。涅槃解脱果，是观待沉溺于轮回迷乱痛苦中的众生安立的名言，其本体唯是远离迷乱实执之境，是大无为的胜义境界，非言语分别心所能测度，如《入菩萨行》中所言："胜义非心境，说心是世俗。"求涅槃解脱，是世俗名言中针对有痴心的有情而许，因他们有痛苦执著，故解脱安乐也相应存在。在胜义中，无法求得任何可缘执的涅槃解脱果位，因胜义实相中，不存在任何轮回涅槃等戏论分别法，龙树菩萨说过："无弃亦无得，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。""诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处，佛亦无所说。"寂灭一切戏论缘执的解脱境中，实无任何可希求之法，自心尚有希惧分别的有情，若要有所缘执希求，只有在世俗名言中才有可求之安乐果法等。俄巴活佛云：于世俗名言中，涅槃解脱是容易理解的法，而于胜义中，涅槃是凡夫无法了悟之境。本师释迦佛于金刚座证悟后曾说过："深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。"胜义涅槃是一般众生难以信受之法，以世俗名言假名安立后，众生才可相似地了知。胜义远离了一切名称戏论，世俗中尚有种种假名，如军队、花鬘、解脱等，由此等假名，凡夫修行人可以有所缘执，使自己渐渐趋入菩提道。

有关"世间少有，胜义中都无"的问题，将在下品





广述，此颂只是在两品之间，作为一个连贯接引，故不作广释。在诠释此颂时，诸论师有所歧异，有以自续派之见解释，有以应成见诠释，诸人当细心观察。

第九品释终



陈那菩萨

第十品 破我品

戊二、（别破有为法实有）分五：一、破我；二、破时实有；三、破所见实有；四、破根境实有；五、破边执。

己一、（破我）分三：一、别破我；二、总破我；三、破许无我有断灭过。

庚一、（别破我）分四：一、破胜论师所计的我；二、破数论师所计的我；三、破尼也耶派所计的我；四、别说破我的功德等。

辛一、（破胜论师所计的我）分二：一、破我体；二、破能立因。

壬一、（破我体）分三：一、正破；二、破彼答难；三、缘其他补特伽罗的我亦应起我想。

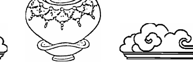
癸一、正破：

胜论外道认为，在证涅槃时若无我，则会堕入断灭之边，故应许补特伽罗我是有自性的法。补特伽罗我分内我与外我两种，内我也即神我，是我执所缘境，内我住于有情身中，以根等和合为行境，由此而有内在的了别功能，外我即身与根融为一体，对内我有一定饶益作用等等。

内我实非男，非女非非二，
但由无智故，谓我为丈夫。

内我实际上不是男不是女，也不是非男非女的黄门，但是由于人们愚痴无智慧的原因，便说自我是丈夫男相（或为女相，非二相）。

对外道所许的自性成立之内我，稍加分析便可了知



其谬误。内我若有自性，即恒时不应变为他性，由此现世的男女及非男非女的黄门，在生生世世中将永远无有改变，男人永远为男人，女人永远为女人等，轮回转生即成为定性，无有改变的可能性。对这种结论只要是承认因果与三世轮回的宗派，谁也不会接受，实际中也是无法成立的。因此，汝等若许内我有自性，那么这种内我不能是男，也不能是女与非男非女，除此三种之外，你们所谓的内我又是什么样的古怪东西呢？稍加观察，便应了知内我决定不会有自性，非常有成实之法，只是因为愚昧无知，你们随顺自己的迷乱分别，将自我说为常有成实之法，又说为男子等。这种说法是没有经过观察而起的迷乱执著，如同见杂色花绳便执为毒蛇。佛陀在经典中也曾说过："由有怀疑起毒想，虽未中毒便晕倒，愚人妄执我我所，恒时感受生死苦。"为无明所覆的众生，妄执本无我与我所的法有我与我所，如同"杯弓蛇影"寓言中那位主人公一样，由怀疑酒杯中的弓影为蛇，而认为自己已饮毒酒，以此致病，无法自拔，后由良友相助，了知真相，其病即霍然而愈。诸欲求息除轮回疴疾者，于此我执根源的自性我，也应依善知识教言，以智慧彻底勘破其虚幻无实之性，如此才可使自己痊愈，彻底断除轮回众苦。

癸二、破彼答难：

问曰：内我虽然无明显的男女相，然而内我是生起男女相的因，由此内因生起与外我形象相联系的男女等差别相，以此不存在内我非实有的过失。

若诸大种中，无男女非二，




云何诸大种，有男等相生。

如果在诸大种元素中，无有男相、女相及非二相，那为什么说诸大种的和合，有男等相的生起呢？

为了补救内我常有则不应有男女相变化的过失，胜论外道提出了内我唯是外相的因，男女等相由外我身根决定。如果这种立宗可以成立，那么外界四大种中即应存在男女等相，因有情的身根皆由地水火风四大和合而成。内我中既无男女差别相，这种差别相在大种合成的外我身根上存在，也即意味着四大种必须要有男女差别相，不然无法合成有男女相的果法。而实际中观察，于四大种中，根本不存在丝毫男女及非二的差别相，假若将男女黄门身根的合成元素一一析开，地水火风四大种的性相并无区别。如是无有男女差别相的四大种，又怎么会生起诸男女差别相呢？与果毫不相干的法，不应视为生因，许男女相由大种生起实是不应理的。再说，如果身根外我真实存在男女等差别相，那么在人们最初住胎时，也应见到男女等相，可是在人类住胎的八个阶位（羯罗蓝位、遏部昙位、闭尸位、健南位、钵罗奢佉位、毛发爪齿位、根位、形位）中，羯罗蓝等最初几个阶位中，并不可见有男女等相的差别。所以，外道想以男女相由外我身根决定，来补救内我常恒实有则不能有差别相的过失，无法成立。

外道反驳：如果你们承认有男女等差别相，那么你们也应有在羯罗蓝位时见男女等相的过失。答曰：我们中观师认为大种、男女相等诸法皆无有自性，唯是观待因缘和合在众生前有假象，由是暂时安立了种种名言现象，所以无有过失；而汝等许一切法实有，若我常恒实



有，定有如上无法避免的种种过失。

癸三、缘其他补特伽罗的我亦应起我想：

汝我余非我，故我无定相，
岂不于无常，妄分别为我。

你的我在他人处不能成立为自我，所以我无有决定的自相，难道不是于无常的蕴等诸法上，虚妄分别为有常恒成实的我吗？

有情所执著的我，绝非常有实存之法。比如你所执著的我，如果真实有自性，是常恒成实具有定相的我，那么其他人也应缘你所执的我生起我想，就像南赡部洲蓝色的天空一样，谁人见之也应生起蓝色想；同样，若补特伽罗我是常法，常法即是有定相的自性成立之法，如是缘张三所执的我，所有的人都应生起这是我的执著，每一个人都变成了张三，而这种事是绝不会有的。由此可见，我执所缘境——补特伽罗我，是不会有定相或说自性常有之法，众生所执著的我，只不过是依刹那变迁的蕴聚等无常无实法，生起虚妄分别，迷乱地执著有一个真实的我存在。《入中论》里分析过：“故我执依非实法，不离五蕴不即蕴，非诸蕴依非有蕴，此依诸蕴得成立。”有情的我执所依境，只不过依蕴聚迷乱假立，而详加观察，离蕴即蕴等都不可能有一个实际存在的常我。因此，应以中观正理的宝杵，击碎一切执我为实有常有的邪见大山，如是方可亲见本来无我的实相。

壬二、（破能立因）分三：一、破常我是流转与还灭的因；二、破常我是发动身体的因；三、破常我的能立。

癸一、破常我是流转与还灭的因：

问曰：若无有常我，谁造业流转生死，谁从生死得解脱呢？所以由有情的生死流转与还灭现象，定可推出常我是存在的。

我即同于身，生生有变易，
故离身有我，常住理不然。

常我若存在即与身体一样，生生世世都有变易，所以许离开身体有我常住不变，其理不然。

胜论外道认为，在有情造业流转生死与修道还灭的过程中，必须要承认有一个常有的我存在，要不然这一切皆无法成立，并错乱一切因果名言。在中观师看来，若流转还灭之中存在一个补特伽罗我，那这种补特伽罗我应与有情的身相一样，每一次投生都有变化改动，比如转生天人时我是天人，转生地狱时我即变成地狱有情，如是变迁不一的我，怎么会是常有的我呢？若我是常法，即自始至终不应有变化，比如今生我是天人，我即具有天人的本性，以后生生世世即使解脱皆应不变此本性，这是谁也不会承认的，实际中也不可能存在这种事情。在世俗名言中，随顺众生的迷乱执著不作观察，可以按名言假立一种相续我，由这种虚幻的相续我，即可成立因果、生死流转与还灭等，而真正常有的我，无论怎样也无法成立。因此离开有情的蕴身，建立一种所谓的常我是流转还灭的主体，无论怎么承认都不合理，也经不起正理的观察。

癸二、（破常我是发动身体的因）分二：一、正破；二、示常我有违害。

子一、正破：



问曰：就像人力车，必须要人去拉才能动摇一样，四大所成的身体必须要有常我的发动，才能有作业活动，所以由身体有作业活动足可证明常我存在。

若法无触对，则无有动摇，
是故身作业，非命者能造。

如果某法无有触对，则无有动摇其余有色体法的作用，所以身体的作业活动，不是命者——常我所能造作发动的。

以身体有作业活动，而许有发动者——常我存在，也是不合理的观点。首先，从对方所举的比喻观察，人与车都是有质碍的色法，二者可以通过接触发生能动关系，但是，如果某种法无有变碍的质体，则无法与他法发生接触，如同虚空一样，即不可能令他法动摇，而胜论外道所谓的常我虽然是一种色法，但不能与外界发生触对关系，常我与身体现象跟人拉车不一样，故比喻无法成立；然后从意义上看，对方所许的常我既无触对，那么身体的作业活动，也就不可能是常我的发动，否则，也应承认虚空能发动他法的运动，故意义也不成立。俄巴活佛释云：若我是常法，常法则无有任何动摇触对，不可能对他法发生动摇作用，不能作为发动身体作业的因；而且常我与身体，不能与人和车相提并论，因为人和车都是无常法，以此二者之间发生作用变动是可以的，但身体与常我之间，身体是无常法，我是常有法，以常有法发动无常法使之动摇，这是根本不可能存在的事情。以此，即可彻底勘破胜论派许常我存在的谬论。

子二、示常我有违害：



问曰：若无有常我之存在，则无需任何止恶修善追求解脱，所以应许有常我存在，一切修行才会有意义。

我常非所害，岂烦修护因，
谁恐食金刚，执仗防众蠹。

我若是常则非任何法所能损害，以此难道还要烦劳修习防护因吗？谁会害怕金刚遭蛀蚀，而执持兵器防备众蠹虫呢？

胜论外道坚持认为，必须要有常我存在，修道才会有意义，否则，人们又何必辛辛苦苦舍弃欲乐去修善，以防范今生后世的种种痛苦呢？中观师破曰：事实刚好相反，若补特伽罗我是常法，那又何必去修善防备恶趣痛苦呢？我若是常法，即不会有任何他法能够对其起作用，永远不会有损害，常我将永恒保持坚固不变的自性，不为善恶苦乐他法所动摇，因此为了常我无需费心费力，以种种取舍因果等修法去防范恶趣损恼。你们一边承认有情都具常有的主体我，一边又说要修道保护我，这种作法岂不是自相矛盾！在这个世间，正常人谁也不会担心金刚宝石为虫蛀蚀，手执兵器去防御蠹虫，因为金刚宝石是世间最为坚硬，不可为他法所损坏的东西。胜论外道许常我需修道防护的观点，其实与担心金刚为虫所食，而执仗防护一样愚痴可笑，实不应理也。

癸三、（破常我的能立）分三：一、不能以有宿生念为因成立我常；二、无心的色法不能念宿生事；三、由具心等功德而念宿生事则应是无常。

子一、不能以有宿生念为因成立我常：

问曰：补特伽罗我一定会是常法，因为具有宿世往事的忆念，如果我非常有，如同诸无常法一样生起之



后随即坏灭无余，那么不可能有这些宿世的记忆。

若有宿生念，便谓我为常，
既见昔时痕，身亦应常住。

如果以人们具有宿世的忆念，便说补特伽罗我是常法，既然已见自身有往世时的痕迹，那么色身亦应成常住不变法。

忆念宿世的现象，自古至今在人们中都出现过，有些人以某些特殊因缘，具有回忆宿世的能力，现代人通过催眠方式，有绝大多数人也能回忆起前世的种种事迹。但是，这些对宿世的忆念现象，并不能证明有情的补特伽罗我是常法。若以现在心识思维中所现起的宿世回忆便可以证明我是常有，那么同样，以今世身体上有宿世的痕迹，岂不是也要证明色身是常住不变的法吗？有些人的身体与生俱来即具有一些痕迹，对这些痕迹，他们也能清楚回忆起是在宿世因打仗或意外事故造成，往世的身体就具有这些痕迹；还有其相貌性格等等，也会带有宿世的痕迹。大疏中举譬喻说，一间茅草房顶上有一只灰白色的鸽子，茅草房中如果放上一碗酸奶，鸽子的足印即会在酸奶中显现。虽然鸽子并没有到房中踩酸奶，然而因缘聚合时，这种事件仍会显现。同样，因缘具足后，能现往世肉身痕迹，宿世我的忆念等也是如此，唯是因缘假合而有，并非今世我与宿世我有直接一体的关系。诸法皆是从空性之中依缘而起的幻现，种种因果现象虽然存在，但是并不能依此等宿生念之类的现象，推断出有常我等有自性的法存在。

子二、无心的色法不能念宿生事：

若我与思合，转成思念者，
思亦应非思，故我非常住。

如果我与思德相结合，即应转成思念者，思德亦应转成为非思德的色法，所以我不是常住法。

再从胜论外道自宗所许的宗义分析，常我忆念宿世的现象也不可能成立。胜论派许我是无情色法，不具有意识思维，由与思德的能力相合，我才会有认知了别等。如是常恒无情的我，与思德相合而转成了能思念宿世的法，这个过程很明显，无情我转成了有思维情识功能的我。若许有思念功能，那我即应发生变化，从无心变成有思维的有心识之法，如是则我不能成立为常法，直接与你们自宗相违。若许我不变，那么你们所许的思德应转成为与我相同的色法，变成了“非思”——不具思维功能的法，如是你们所许的我与思相结合，也就不能有忆念宿世的能力。由此分析可见，胜论派之观点漏洞百出，实难以立足也。

子三、由具心等功德而念宿生事则应是无常：

我与乐等合，种种如乐等，
故应如乐等，理不应是常。

我与乐等相合，即应如乐等成种种不同之法，以此我应成为如乐等一样，按理不应是常法。

外道所许的无情我，又如何感受忆念宿世的苦乐等事境呢？他们许我为常有无情法，本体上不存在任何苦乐等感受，通过与思德相合后，即可与苦乐等相合，而遍行享受等。依这种承认，即可明显证实我非常法，因我若与苦乐等相合，即应成为有种种不同形象之法。苦

乐等法有种种不同形象，如领受凉爽的乐，为酷热所逼恼的苦等等，形形色色各不相同，以此我与苦乐等相合时，也会有种种不同形象。我既有种种不同形象，那理应如同变化无常的苦乐等法一样，属于无常法，而非恒常无迁变的常法。若强许我为常法，在这些明显的道理前，又如何辩答呢？如是随理观察，定可彻断胜论外道所许的遍计常我。

辛二、（破数论师所计的我）分三：一、不应许我思是常；二、我未坏时思体应不坏灭；三、不应以先有思的功能便许为我体。

壬一、不应许我思是常：

问曰：若许我是无情色法，则有上述过失，而我等数论师许我为有情识思维的常有神我，所以没有任何过失。

若谓我思常，缘助成邪执，
如言火常住，则不缘薪等。

如果许我是有思维的常法，那么在受用境时需眼根等外缘帮助则成邪执；就像说火是常住法，则不需缘助的燃料薪柴等事。

数论外道认为，许常有无情我是不应理的，神我应是常有自在的有情我，神我由其思维觉慧能遍享自性所生的其余二十三谛所知法，神我在受用外境时，须以眼根等外缘为助缘等等，这些观点在《如意宝藏论》等一些论典中有较详的介绍，此处不作赘述，而主要针对彼等许神我常有的观点进行遮破。若神我思体是常有法，能遍享一切外境，那么常法即应恒常独有，无有执著外境与不执著外境的变化。如果神我是遍享外境之常我，

那么它也无需任何它缘恒常如此，因此说常我需要依眼根等外缘的帮助才可享受外境，这种说法是谬执邪计，因常法的存在怎么会需依它缘的帮助呢？这就像人们如果说火是常住之法，那么火即不依靠任何燃料永恒存在，如果需要燃料等因缘相助，火才能生起存在，火也就不是常住之法。同样，神我若需眼根等帮助才可执著外境，它即不应许为常法，若为常法，即不应说需外缘帮助。若许神我思体为常，又云彼需外缘相助，如是错乱颠倒之说，诚为智者所笑之处。

壬二、我未坏时思体应不坏灭：

问曰：神我是思维的体，是受用境者，思是受用外境的作用，所以神我本体常恒无动，而其思维作用需要眼等助缘发生作业等，以此不存在神我需缘助而有变动的过失。

物不如作用，至灭而有动，
故有我无思，其理不成就。

神我实体不像其作用，其作用乃至灭坏之前都有变动；以此应成有神我而无有思维，所以我思常有一体的理论不能成就。

此颂在藏文各注疏中很难看出其明显的意义所在，甲操杰论师将本颂前两句释为比喻，后两句为喻义，然仔细推敲，也不甚明了。汉传佛教三论宗大德吉藏论师在其所著的《百论疏》第九卷《破神品第二》中，对提婆菩萨与数论外道的辩论阐述得很详细，若能参阅，对此段大义才能弄清楚。在此但依各论疏观点与自己的观察，作一个大概略释，望诸方智者明察。

数论外道许具心识思维的神我为常，其神我与思维(汉文古译为觉)是一体，但是加以观察，这种立论无法成立。因为“物”即神我本体(物在古汉文中有“主体”或“实体”的意义)与其思维觉了外境的作用不同，作用乃至在灭坏或说在二十三现象融入自性之前都会有种种了别苦乐喜忧的不同变化动摇。如本体与作用若是一，则作用有种种不同，本体也应有种种不同变化，如此则失坏神我常有的立宗；如体用互异，你们的神我本体常有而思维作用无常，如此则神我与思维应成无关，神我不具思维的能力。因此，不管如何承认皆推翻了你们的立论。若将本颂头两句作比喻解释，可参阅甲操杰论师的注疏，其大意是：常物不能如同能被作用的法那样，能被作用的法在作用因缘灭失之前，都会有变动，而神我是常物，故不能有受外缘所摇而变动的思维作业，以此应成有我无思，数论外道所许的我思一体理论无法成就也。

壬三、不应以先有思的功能便许为我体：

问曰：我在受用境之前虽然没有思维作业，但是思的种子存在，所以神我有思仍能成立。

余方起思界，别处见于思，
如铁链熔销，我体一变坏。

若许于余方生起思的种子，而于别的受用境处现见思维作用，如是应像铁链熔销变坏，我体与思一故也应当变坏。

数论外道补救云：吾宗不存在“有我无思”的过失，因为在神我本体上，思维是以种子功能形式而存在，这种思维种子，在神我受用外境时，在与神我别处的外境

上才可现见其作用，在神我本体上无有作业变动等等。对这种辩驳，不难揭露其谬误：若许在离开受用境的“余方”神我处，可以有生起思维作业的功能种子，然后于因缘具足之“别处”，即受用境时可以现见其现行作业，这个过程很明显反映了“思”是有变动之法，就像铁链熔销成汁，由固体变成了液体一样。神我所具的思由不可见的种子，变成可现见的思维作业，这样有不同变易之法，显然不会是常法。若思有从不见至见的变化，与思一体的我，则也应变化，我也不能成立为常法。如是不论彼等如何争辩，中观师皆可无碍击破其立论。

辛三、(破尼也耶派所计的我)分二：一、破我品(一分)具有极微意故能了知境；二、破许我是常遍。

壬一、破我品(一分)具有极微意故能了知境：

思如意量小，我似虚空大，
唯应观自相，则不见于思。

了知境的思维如同你们所许的意量那样极小，而我如同虚空一样极其广大，那么意只能观察其自相，不应能见到了知所有外境的思。

尼也耶派是古印度的六大外道之一，他们承认众生有神我遍一切所知法，我非“思体”，然而我的一分具有极微许的意，能产生如意量小的思维了知外境。如是神我与意相合，便生起思与诸境合一的我知，因此我像虚空一样，是常周遍、极其广大之法等。中观师破：如是承许不能成立。汝等所许的思与意一般，极为微小，而神我如同虚空一般极其广大，那么神我在了知外境时，与极微意相合，只能现见极微意的一分自相，因极



微意只能产生与它同等量的极微思，而与其余的法无法发生了知关系，不可能有了知所有境的思生起。汝等许意与思等量，唯是极微一分，如是极微一分的了知，除了知意的自相外，又怎会如神我一样周遍诸方呢？如同很小的一滴盐水，与恒河水相连，不可能将所有的恒河水变成咸味。堪布阿琼言：外道所许极其广大的神我与极微小的意相合，不可能了知所有境相，如同大山上有一只小蚂蚁，小蚂蚁不可能遍于整个大山。以另一角度观察：若神我极大，意极微小，那二者是一体抑或异体？若是一体，二者大小不应承认有别，神我应成思体；若异体，则意极微故，不能如神我遍于一切，只能遍及其自行境。如是观察，外道所许的极微意宗义漏洞百出，无法成立。

壬二、破许我是常遍：

我德若周遍，何为他不受，
彼于彼自体，言障不应理。

我德若是周遍一切的常法，那为何你的我不为其他人执受为自我呢？若说这是因其他人有彼自体的我障碍故，遍一切的我自体于自体作障，这是不应理的。

再破尼也耶派所计的神我，若神我如汝等所许，具有常恒无方分周遍一切法的功德，那么你所执著的神我，其他众生也应同样执著为自我。神我周遍一切，有什么理由他人不对你的神我起相同的执著呢？如果众生所执的我各各不同，即打破了神我是常而周遍法的立宗，因此外道救云：神我虽然周遍一切，然而有情各有自体的我，由自体我为障碍，有情只见自体我，不见他

人的我，以此也就没有神我非周遍常法的过失。中观师破曰：这是不应理的。若汝等许我是常恒周遍法，如是一切有情的补特伽罗我应是同一体性，是全然无异的一体法，如是同一体性的我，又怎么会对自体存在障碍呢？若各个有情的我，能障碍其他有情的我，如是各个有情的我，应成有不同体性、不能周遍一切的法。如果承认为常恒周遍法，一切有情的我应成一体，如是自于自体，不存在能障所障，如同黑暗于自身非能障蔽，因此说有障碍也不应理。

辛四、（别说破我的功德等）分三：一、许自性是色法又是造一切者即同痴狂；二、许德是造善不善业者与不受异熟相违；三、破我常是造业者与受异熟者相违。

壬一、许自性是色法又是造一切者即同痴狂：

若德是作者，毕竟无有思，
则彼与狂乱，应全无差别。

如果自性三德是万法的作者，那作者毕竟无有思维，如是则自性与狂乱颠倒者，应成全无差别。

数论师许自性是常有的无情法，彼具喜忧暗三德，三德平衡的状态即为自性，三德若失衡即开始显现万法。显现的次第为：首先从自性中显现大，大如二面镜，内现神我，外现三种慢：现象慢、思维慢、冥暗慢，由此而生五唯、五大、五根等；彼等许自性具常有、唯一、非识体、能作者、非享受者共五大特点。如是许自性为无有思维的色法，又许为一切法的作者，这种观点极不合理，无有思维的常有色法，如何有生起诸法的动机与思维作业呢？比如说，陶师在做罐子时，首先他需要在

内心生起意愿，由意愿思维带动后，才会有随后的一系列做罐子等作业。若内心毫无思维意念，随便做一些事，在世间除了心识不正常的癫狂者外，别无他者。同样，数论师许自性无有任何思维意念即生起诸法，这种自性与世间的狂乱者，全无差别。所以彼等立论全然无有成立根据，也经不起正理观察。

壬二、许德是造善不善业者与不受异熟相违：

若德能善解，造舍等诸物，
而不知受用，非理宁过此。

如果自性三德能善了解营造房舍等诸事物，而不知道受用，这种非理之事，难道还有超过它的吗？

从自性三德是诸法创造者而非享受者的立论观察，数论派观点的非理错谬更为明显。数论师许自性善能生起万物，自性三德本身无有思维故不能享受，只能由神我思体来遍享自性所创造的一切。一者创造而另者享受，这在世俗看来，也不可能存在如是不合理的现象，自性既知创造诸境，又怎么会不能享受诸境呢？如是立论若成立，岂不是应成自性造善不善业，而其果报要由另者的神我享受，这样因果错乱，世间智者也不可能认同。大疏中说：我要享受房子，才会创造房子，如果毫无受用的动机，世间怎会有创造呢？这在世间是现量可见之事，若无有得到某种受用的发心，谁者也不可能有造作。再说，汝等许自性为常法，常有法即无有任何变动，如是也绝不可能创造出形形色色的万法。

壬三、破我常是造业者与受异熟者相违：

有动作无常，虚通无动作，

无用同无性，何不欣无我。

我若有运动作业则为无常，我若如虚空一样通一切时处无有任何变动作业，则无有任何作用如同本性虚无的法一样，如是为何不欣乐无我的正理呢？

胜论外道许有常我造作与享受诸法，这种观点也极不合理。若我是诸法的造作者，其本身必定要有造作诸法的运动作业，若无有任何动作，按规律必然不会有任何果法生起。而我本身若有动作，即不能成立为常有法，因有动作即有状态变化，前后阶段必有所变异，完全与常有法的法相不同。如果汝等强词辩说，许我一定是常有法，其本身如同虚空一样遍于一切时处，如是我无有任何动作变异，不能对任何法起到作用，既无有任何作用，岂不是如同本体虚无的石女儿、兔角一样，这样的法除了一些分别假立的名言外，何处也不会存在。因此，汝等实在没有必要如同猴子捞月一般，执虚幻无实的名言幻法为实有，若许我本体虚通无动作，何不欣然承许无我正理呢？若通达无我实相，即能解脱一切轮回怖畏，得到无比的解脱安乐，以此有智者理应舍弃一切偏见，趣入此殊胜的无我正见。大疏中云：无我正见能断除世间的一切恶见及业，因此无我正理是最为殊胜的善说。

堪布阿琼在分析“动作”时，从我本身的动作与对外境他法的动作两方面观察，若许有此二种动作，我即非常恒法；若许常我，此二动作皆不可能会发生，如是我不可能造作诸法与享受诸法，以此这种所谓的我毫无作用，如同虚无等等。在中观师看来，所谓的我，唯是

世俗名言假立，只是一种分别心前的假象，其本体如梦如幻，无有丝毫自性实质可得，若想脱苦者，于此正理必须通达。

庚二、（总破我）分四：一、执有补特伽罗的我是颠倒；二、常我即不能解脱生死；三、不应许解脱时有我；四、破无我的解脱是实有。

辛一、执有补特伽罗的我是颠倒：

或观我周遍，或见量同身，
或执如极微，智者达非有。

有些宗派观察我是周遍无碍的，有些见我量同自身般大小，有些执计我如极微，可是无倒通达实相的内道智者，则了达补特伽罗并非有我存在。

于三界轮回中流转的众生皆有我执，为了清楚我到底为何物，自古至今有许许多多的人进行了观察思索，由是也产生了形形色色的宗派观点。然而除了一切智智佛陀所宣说的正法外，这些外道所许的我皆是非理遍计，是追求解脱者必须从内心根除的种种邪见。在古印度，数论派与胜论派认为我是常恒存在之法，这种我如同虚空一样周遍一切时处；裸形外道认为补特伽罗我其量如同身体那样大小，比如一只蚂蚁，其我会如同蚂蚁身体那样小，一只大象，其我会如同大象身体那样大；还有另一种宗派，堪布阿琼说是无忍派，他们认为我如极微一样，是万法的常恒生因等等。对数论外道与胜论外道所许的我，在前面已破讫；对裸形外道所承认量同身的我，可以观察：若我量同身，与身一体则成为有形色之无常法，与身异体则成无有任何住处之法，如同龟

毛兔角一般，如是即可推翻其立论；对所谓的极微我，可以用分析极微不存在的方法，破析极微我为常法的邪计。以正理无倒通达一切法真实性的智者，彼等已用慧眼，勘破一切即蕴我与离蕴我的邪见，彻达了补特伽罗无我的实相。大疏中云：因我于究竟中根本不存在，如是照见诸法实相的佛陀圣者，并不见实有的补特伽罗我存在。以圣者的现量即可打破一切外道的遍计我，不只如此，若无误掌握中观正理，以比量推理观察，一切实有我的立论也不可能有成立的根据。能使如是教理智慧火炽燃于自相续者，定能迅速焚尽一切邪见，到达无我的解脱彼岸也。

辛二、常我即不能解脱生死：

常法非可恼，无恼宁解脱，
是故计我常，证解脱非理。

若许我为常法，常法不可以有损恼，既无有损恼，岂能有解脱？所以若执计我为常法，则我证悟胜义解脱是没有根据的事。

无论任何宗派，若许补特伽罗我是常法，则我永远不可能有从轮回解脱之际。所谓的常法，即是遍一切时处无有变动之法，无有任何法可以损害于它。若我是常，应成亘古无变，任何生老病死等轮回诸法也不可对其造成损害，我也不存在任何轮回束缚等，既无轮回束缚损恼，又如何建立我证悟解脱呢？比如一个人从未被关进监狱，那他就绝不可能会有从监狱的释放。如果有情的我是常法，即是毫无损恼之法，既无轮回损恼，也就无需修道求解脱，也无有解脱可求，因我若常，本身已遍



一切时处，哪里还会有解脱彼岸可求呢？此处有疑：若常我不存在，那中观派解脱也不存在，因无有所依的我，又何有我的解脱呢？答曰：于实相中，我解脱轮回等是不存在的，然于众生的迷乱显现中，轮回、烦恼、我等等，一切假名皆有幻现，于不观察中随顺世俗名言，中观宗才建立了我、轮回、解脱等种种世俗名言，故不存在汝等所指责的过失。

辛三、不应许解脱时有我：

我若实有性，不应思无我，
定知真实者，趣解脱应虚。

我若实有自性，则不应思维无我的道理，那些决定了知诸法真实性的智者，趣入解脱涅槃也应成虚妄。

如果补特伽罗我实有自性，有情的修道解脱一切应成虚妄。实相中若存在真实的我，那么修行人即不应思维观修无我之理，否则应成颠倒，就像面前若存在悬崖，你观修没有悬崖是不合理的；依这种与实相违背的颠倒修法，最后也不应有解脱涅槃、证悟实相的存在，一切圣者的涅槃解脱，则应成虚妄等等。因此，只要许我实有自性，即会有如是的过失存在。然而，能明事理承认真理的人，对此绝不会承认，无论以现量或比量观察，内道修行人的观修无我是合乎实相的思维，内道修行者依无我胜道证取解脱涅槃，也是不可磨灭的事实。因此，若求解脱者，于无我理应当树立正信，于执著有常我的邪见，当认清其颠倒谬误而舍弃之。

甲操杰论师的注疏中，将本颂解释为：若我实有自性，则不应当思维无我断除我执，如是则恒有我执未断

而流转轮回不息，所以外道众云彼等决定了知真实存在的自性我，而趣入解脱应成虚妄。

辛四、破无我的解脱是实有：

若解脱时有，前亦应非无，
无杂时所见，说彼为真性。

如解脱时实有解脱者存在，那么在解脱前也应非无，因为解脱时无有夹杂的所见，说彼为诸法真实体性。

有些外道认为，虽然自性我不成立，然而于解脱时，应承认有一个实有的解脱者存在，不然解脱无法成立，这种观点实际上也不合理。于解脱位时，若有解脱者存在，这种解脱者，即成为胜义中实存之法，如是也应在解脱前的轮回中存有。在最后解脱轮回迷执得到涅槃时，能不杂任何谬误现见诸法的本来体性，若在这样的真实智慧前，有一个真实的解脱者，这个解脱者应成本来即存在，或说自性成立之法，根本就不会有任何变动，以此解脱者应恒时实有，无论于轮回抑或涅槃中也必须存在不虚。如是则应成解脱无法成立，无需解脱等等，有众多大过。在中观自宗，随顺名言中不观察时，可以说有断尽二障获得解脱者，然而这种承认并非许实有自性成立的解脱者存在，无论于世俗谛或胜义谛中，自性成立的法从来就没有过。若胜义存在实有的解脱者，那么一切有情无需修道，皆已解脱，因解脱者本来就已存在。如是发太过，使许解脱者实有的宗派自知其谬误。

庚三、（破许无我有断灭过）分四：一、无我并没有诸行刹那断灭的过失；二、有我亦不应为流转还灭的因；三、能生所生法唯是无常；四、略示名言中离断常






的规则。

辛一、无我并没有诸行刹那断灭的过失：

问曰：诸法若无谛实，那么皆为刹那坏灭的无常性，如是生已无间即灭，应成断灭。

若无常即断，今何有草等，
此理若真实，应皆无愚痴。

如果无常就是断灭，那么现今为什么还有草木等现象相续存在呢？如果“无常即断”之理真实成立，应成都无有愚痴的众生存在。

一切有为法必然是无常之法，而无常并非如同执诸法实有者所认为那样会成断灭，于此不必从理论上辩论，仅从世间生灭迁流诸法上观察即可明了。从无始以来，山河大地草木池沼等等，有诸多不断显示着迁变坏灭的无常法存在，这些法虽然在刹那不停地生住异灭，可是它并没有显示断灭，比如芦苇，自发芽至枯萎，刹那也不会停止其无常变异过程，然而它并没有因无常而断灭其显现。如果按“无常即断”的观点，那世间理应不再有任何无常法显现，这显然是与现量相违的观点，绝不可能成立。再者，若许“无常即断灭”之理成立，那众生相续中的愚痴烦恼，也应断灭，因愚痴烦恼是依缘生灭不停的法，对此谁也可以了知这些不可能常住不灭。可是愚痴烦恼若因无常即成断灭，那这个世间应成无有任何愚痴众生，一切有情无需勤作即应断灭一切愚痴烦恼，断灭一切贪嗔烦恼得到解脱，对这种结论，正常人谁会认可呢？因此，应承认诸法无实有自性，诸补特伽罗无我，并不会因此而成诸行刹那断灭的过失。



辛二、有我亦不应为流转还灭的因：

设有所执我，现见色等行，
唯从他缘生，从他缘住灭。

假设实有所执的我存在，也不应为万法的因；可以现见色等诸行，唯从其他因缘生起，从其他因缘的聚散而住灭。

从另一个侧面观察，假设诸外道所执的实有我存在，也不能如彼等所许那样，成为诸轮回流转与还灭的种因。世间的色等万事万物，其生住异灭皆可现见各有彼等特定的因缘。比如说水晶珠与日光相遇即生火，与月光相遇即能出水；从诸种子可以长出苗芽果实，从受精卵等可生长出胎生有情的身根；由相遇可爱境生贪心，由遇粗恶境生嗔心等。由此可见，诸法的生起各有其特定因缘，并非由我来主宰产生。同样，诸法的住灭也各由其因缘而定，如火的住存，依其燃料氧气等因缘的不失散，火的熄灭也是依其燃烧因缘散离而熄，并不是依我决定。所以，以现量即可成立诸法的生住灭，皆依不同因缘而定，所谓的神我常我等，于其中并非是因。你们绞尽脑汁建立种种常我，实际上也不能成立为轮回流转还灭的因，于此为何还不醒悟而放弃徒劳无义的邪计呢？堪布阿琼云：诸外道所计执的实我，以世间量也不能承许为诸法的因。世间诸法如草木等皆可现见是依其特定因缘生起，即使是山上放牛的愚童也不会认为牦牛草石等是自我创造生起的，因此外道的常我遍计，于世间真实中皆无成立之依据。

辛三、能生所生法唯是无常：






如缘成芽等，缘成种等生，
故无常诸法，皆无常所起。

如从种子等因缘而成就芽等，因缘成就令种子等生起，所以无常一切诸法，都是无常因缘所生起。

世间决定不可能有从常法生起常有果的现象，而从常法生起无常果的现象亦不会有，任何时任何处，人们所见的任何一个有为法，皆是随因缘聚合而起。比如草木苗芽，皆依种子土壤等因缘的聚合才能成就，万物的果实种子等，也依赖其特定的条件才会成熟，情器万法莫不如是。《入菩萨行》中说过："缘合见诸物，无因则不见。"形形色色的无常诸法，皆依无常聚散的因缘而生灭不定，此中无有任何断灭常恒之法，唯有依缘生住异灭的种种暂时现象。其生住也不成常有，其异灭也不成断灭，其生灭之间，也不存任何常有自在的我在起主宰作用，只是种种暂时聚合的因缘而使然。

辛四、略示名言中离断常的规则：

以法从缘生，故体而无断；
以法从缘灭，故体亦非常。

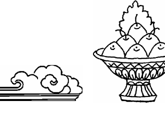
因为诸法皆从因缘生起，所以本体无有断灭；因为诸法皆从因缘灭坏，所以本体亦非常恒。

世间一切法皆从其特定因缘生起，以此缘起性，诸法的本体非为断灭。断边的法，任何因缘也不可能使之生起，只会如同虚空一般万古死寂，永无动摇，而诸法可依因缘生起，依此明显证明了诸法本体非断灭性。然后，诸法的变灭也是依循因缘而行，若灭失因缘具足，该法即销迹无余，以此依缘灭失性，可证明诸法本体非

常性，因常有自性之法，不观待任何他法，恒时无有变动灭坏。《中论》云："若法众缘生，即是寂灭性。""若一切不空，则无有生灭。"诸法若不空，有成实体性或说有自性，即意味着彼等不依它缘，常恒自在成立，也不会为任何因缘所变动，以此即非因缘所能使之生灭，而堕落在恒时有的常边或恒时无有的断边。正是因诸法皆依因缘生灭，所以彼等本体能远离断常二边的过失。于内道中，了知诸法因缘生的道理，如同金刚雷电，能摧毁外道的一切常断边见，宗喀巴大师云："了知以现除有边，以空遣除无有边，缘起性空显现理，不为边执见所夺。"如是了知缘起性空正理者，定能远离边执，直趋无生之境。

第十品释终


世亲菩萨





第十一品 破时品

己二、（破时实有）分二：一、破时体实有；二、破能立。

庚一、（破时体实有）分三：一、破过去未来实有；二、观察有果无果而破；三、破现在实有。

辛一、（破过去未来实有）分三：一、破未来实有；二、破过去实有；三、别破未来。

壬一、（破未来实有）分四：一、示许未来实有的违害；二、破彼所答；三、若未来实有应成现在；四、若三世实有应非无常。

癸一、示许未来实有的违害：

时论外道认为：虽然以现量比量皆不能成立常我，然而常法并非全然不存，因为时是常法。时依外境苗芽等物而住，苗芽等虽有时生有时不生，但时是离开三时中所住法之外的异体常法，通过刹那须臾等方式表现。恒常的时法虽无法现见，然通过比量观察具水肥等因缘的种子，有时生芽有时不生，即可了知彼等另有因缘，这种因即是恒常存在的时法。

瓶等在未来，即非有过现，
未来过现有，便是未来无。

瓶等诸法若在未来时，即应无有过去与现在的瓶等；若在未来时的瓶等上有过去与现在，那么未来应该无有。

时论外道许时是常法，而实际中除了过去现在未来的无常三世时法以外，如果另有异体的时法成实存在，那必定可以现见，但却无法现见。在第九品中，曾对此

类时间为常法的观点作过观察，已破除了常有时法为万法生因的邪论，本品再从过去、现在、未来三时的角度进行分析，针对各种宗派对时法的实执，进行更深一步的破斥。由于时法不像色法那样具形色，而是依于三世法表现，故观察时需依三世法来进行。所谓三世法，即是生已灭尽的过去法，生已未灭的现在法，具足种子尚未产生的未来法。依于这三种法，可以体现过去现在未来的三世时法。

本颂首从未来时的角度进行观察。在未来的瓶子上，不存在现在过去的事物，未来的瓶子是现在尚未生起的法，其本体尚未生起，也就不可能依这种虚无之物而成立过去现在，这种道理一般凡夫都应明了。未来的瓶子上不存在过去和现在的瓶子，也即说明了未来时中不存在过去时和现在时，以此汝等外道所承认的“时为常恒一体之法”，无疑不能成立。如果你们认为在未来瓶子上，过去和现在都应存在（婆薮开士释中，说外道以未来瓶即现在的泥团，或过去的土，成立未来中有过去和现在），那么三世应成同时存在，将生的法应成过去和现在法，一时中存在多时等等，有种种太过。而且汝宗许时为常恒一体法，如是应成过去现在皆是未来时，可是无有过去现在，未来又如何成立呢？观待现在过去而成的未来，若无观待境，则永无成立的机会。

癸二、破彼所答：

问曰：未来的瓶并非完全无有过去的瓶，在未来体中还有未来的一分故，既然有未来的一分，也就有过去现在的一分，故无有任何过失。

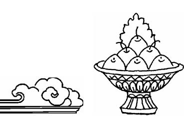


未来若已谢，而有未来体，
此则恒未来，云何成过去。

未来的瓶若已经谢灭，还有未来的未来体，这样则恒常成为未来，怎么能成立过去呢？

外道认为，在未来的瓶成就显现时，虽然原先的未来已谢灭，然而未来的未来仍然会存有。比如说明天的瓶子，过一天后虽然会谢灭，然而仍会有下一天的瓶子体，如是未来之分永远也不会灭失，不存在上偈所言的过失。如果这种观点成立，应成瓶子恒时是未来的瓶子，无有过去现在，因为外道承认未来有实体，若有实体则永远不会有变化，不会变为过去或现在。汉译《百论》中云：“若堕未来相，是为未来相，云何名过去，是故无过去。”瓶子上若有成实的未来体相，那么与未来相违的过去现在不应成立，只能承认唯有未来，而无过去和现在。如是汝等许为常法的时中，过去现在时皆不存在，一切法皆应成为未来法，这显然是一种荒谬的论调，正常人谁也不会接受。

此处的未来体，也可理解为“未来若已谢”后的灭法。若这种灭法于未来的瓶上实有存在，那么瓶子应永恒是未来法，而不能成立过去现在。对于灭法，宗喀巴大师曾作为八大难题之一有过抉择，也承认灭法有实体，而自宗按全知麦彭仁波切的观点，不承认灭法有实体。中观派只承认时间是观待假立法，是众生心识中的一种分别计执，因有情妄执才建立的一种虚幻三世相续时法，其实际不可能存在实体。若有承认，即可依此事势正理，向对方发太过，推翻彼等立论。




癸三、若未来实有应成现在：

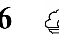
法若在未来，现有未来相，
应即为现在，如何名未来。

法如果在未来时，能表现出未来的相，就应成为现在，怎么名之为未来呢？

如果像时论派所认为那样，未来体是实有，任何一种法在未来的时候，也能表现出其未来相。比如说明天的瓶子上，存在着后天瓶子的相，如是今天的瓶子，也应存有明天瓶子的相，依此类推，应成一切法皆已生起而未灭坏，一切应成现在法，这样又凭什么道理说为未来呢？未来的本体皆已生起存在，而尚未灭坏，已生未灭即是现在的法相，按道理不应许为未来。依世俗假立名言，人们共许今天的瓶子与明天的瓶子为一相续，可以说明天的瓶子于今天有，也即现在法有明天法的相，明天法有后天法的相，然而这仅仅是一种假立分别，是虚幻无实的名言。如果许未来法有实体，是成实法，即不可能成立。现在若存在成实的未来，那么未来即应是现在，永远不应成为未来。婆薮开士论师云：“若三时自相有者，今尽应现在；若未来是为无，若有不名未来应名已来。”三时若自相存在，未来的自相应成实恒存，如是现在也存在未来，而未来是现在无有成立之法，如果已成立，不应称为未来，而为已来的现在。依此类推，只要承认未来实有即应成为现在，未来之法何时也不可成立也。

癸四、若三世实有应非无常：

未来过去有，现有复何无，







若一切时有，何缘彼无常。

若未来时实有，过去时实有，现在时实有，诸法于何时当无有呢？如果一切时皆是实有，由何因缘使彼三世法成为无常呢？

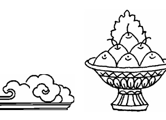
外道胜论派与内道有部行人，认为三世是成实法，并非观待成立。然而，未来现在过去时如果皆成实存在，那诸法又在何时会显现无有呢？三世成实，则过去现在未来恒时存在不灭，其成实本体永无变灭之际，如是过去的法、现在的法、未来的法也应成无有灭失之时，一切时都应存在不灭。一切时都存在不灭，那又能由何种因缘说诸法皆无常呢？佛经中云："诸行无常，是生灭法。"若许三世成实，显然与诸行无常的教证相违，也应成一切有情无需修道，皆已获得无生灭来去的寂灭安乐。从理证说，若许三世成实，昨天的瓶子在今天也应存在不变，与今天的瓶子是一体法，如是应成瓶子永远不会毁灭。又比如说，九十年前的今天是你降生人间的一周年，若这个过去时成实，则至今天也不应变化，如是你应成仍是一岁的稚童；或者说今天若成实，则在过去也应存在今天，你在九十年前也应成有九十一岁，或再过多少年你也应是九十一岁。以上种种过失是显而易见的，所以无论从教证理证观察，许三世成实的观点，绝无成立的可能。

壬二、破过去实有：

过去若过去，如何成过去；
过去不过去，如何成过去。

过去时如果已经过去了，又如何会成为过去时呢？






过去时没有过去，又如何能成为过去时呢？

经如上分析，已了知未来时非是实有，然由各自不同的业缘，有些众生也许仍会执著过去时实有。过去若有实体，可以分析过去时究竟过去了还是没有过去？若已经过去了，那么怎么还能成立它存在呢？过去时已经过去了，已经超越了过去时，即不复存在过去时。大疏中云：比如原来的牛奶，后来变成酸奶时，牛奶即不复存在；又如人们从儿童变成老年人时，这些人的老年时期即不复存在童年。以此明显可知，若过去法已经过去了，即不应再有过去法，不能再成立过去法的存在。婆薮开士释云：若过去过去者，不名为过去，何以故？离自相故，如火舍热不名为火。如果说过去法的体不成就过去，那么也不能成立有过去法的存在，因为过去时尚未过去，现在还在起作用，如是已生未灭的法应成为现在法，又怎能成立为过去法呢？比如一个人到了老年时期，其过去时的童年若尚未过去，那么老年人应成为童年，这种颠倒名言事实的立宗，实是任何正常人都不会承认的谬论。

壬三、（别破未来）分二：一、破毗婆沙师等所许；二、破经部师等所许。

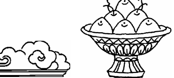
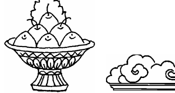
癸一、（破毗婆沙师等所许）分五：一、观察未来有生无生而破；二、若过现二时实有即应非无常；三、示未来法实有则有大过；四、未来实有则有生已再生过；五、破瑜伽师有愿智故现见未来法实有。

子一、（观察未来有生无生而破）分二：一、正破；二、破彼所答。

丑一、正破：





未来若有生，如何非现在；
未来若无生，如何非常住。

未来时如果现在有生起存在，那怎么不是现在呢？未来时如果无有生，那怎么不是常住法呢？

毗婆沙师认为瓶子等与过去现在未来时同体，因此未来时如同瓶子一样，必然会实有存在。既有如是立论，中观师问：未来时在现今生已未生？如果许未来法在现今有存在，这种法已生未灭，又如何不是现在法呢？具足已生未灭相的法，依理应当承认为现在法，而不可说为未来法。有部论师许未来时实有的观点，在如是观察下，显然无法成立。如果转而承认未来法在现在尚无有生起，既然没有生起，当然也就不会有住与灭，无生无住无灭的法，已完全具足了常住无为法的法相。这种法就像石女儿、虚空中的鲜花一样，没有任何因缘可以生起，将恒常保持着其无生自相，永远也无法产生。以此，汝等所许的未来时，绝无实有存在的可能。

丑二、破彼所答：

问曰：未来虽然在现在未生，然而由因缘具备即能生起成为现在，所以不会有常住不生的过失。

若未来无生，坏故非常者，
过去既无坏，如何谓为常。

若言未来虽然无有生，但由后来的因缘能坏灭其无生之相，故不是常住不生法；然过去时既然无坏，为什么说是非常住法呢？理应为常。

如果说现在无有生的未来时，由后来的因缘积聚，即可坏灭其无有生的相，使未来时现前，转变成为现在。

这种答辩也不能避免未来时为常住法的太过，相反这种太过依然成立。因为若能由因缘坏灭未来法无有生的相，即应使这个未来法成为过去，未来法既然可以是过去法，也就无有可坏灭的机会，成为不可坏灭转变之法，因此理应为常住法，怎么能说是非常住法呢？大疏中云：过去的法如果还需要坏灭，即有无穷的过失、没有必要或云无义的过失；再说过去的法已经无有形体，若有坏灭法，应成不成体的过失。因此，若许未来法实有，无论怎样辩解，都难逃“未来常住无有生”的过失。

子二、若过现二时实有即应非无常：

过去与现在，皆不成无常，
除斯二趣外，第三亦非有。

若许时法实有，过去与现在都不应成立为无常迁流之法，而除去这两种时趣，第三种时趣也不会成立。

有部论师许过去现在未来皆为成实法，如是过去现在如果成实，即不会成为无常迁流有作用之法。过去法是已经坏灭的法，已灭的法不可能再有灭法，灭法不成立的原故，过去法应成为常住，不会成为无常迁流之法。现在是已经生起未灭之法，以其本体没有灭失之故，也不具足无常的法相，若许彼成实，则永无无常变灭之际。而过去现在如果都不成无常，无有迁流转变如同虚无，那么第三者——未来也不会存有。一个未来法要生起存在，必定会有过去现在的过程，如果其过去和现在都没有，未来法即无因无缘不能出生，如同虚空不可能有相续存在。所以未来也应成常住无生之法，不可能以各种因缘使之生起为有法。在大疏中，“第三亦非有”释为：





除过去和现在外，第三品物体也是不存在。没有明显地将“第三”释为未来法，而实际所指也是未来法的范畴。三世若皆不成有变动作用的无常法，皆如虚空一样常住不变，那么所谓的时法，又怎么能承认为实有存在呢？因此有部行人许三世成实，实是不应理的观点。如果三世真的成实存在，那我们的修行会无法克服障碍，永远也无法得到解脱束缚之际。

子三、示未来法实有则有大过：

问曰：未来法应实有，因为先有其实体存在，才会在后来遇因缘现前，如果先无实体，其后决定不会生起，如同无实体的石女儿一样，无论集合多少因缘，也不会有生。

若后生诸行，先已有定性，

说有定性人，应非是邪执。

如果未来生起的诸法，生起之前已经有定性实体，应成那些宣说诸法定性无变的外道行人，所说的不是邪执颠倒。

认为未来法先有实体存在，而后遇因缘才能有生起者，其实是一种颠倒邪执。如果承认这种观点，许一切未来法在生起之前已有本体存在，其后生的体相先已决定，比如明天的瓶子，其本体外相在今天就已定性，这种观点与外道定性派没有任何差别。定性派认为一切显现法全部是由自性所决定，一切空性法皆由虚空所造，同时又许一切法无因生。若许一切法未生之前即已有定性，已有定性之法，即不待因缘造作，如是其生起不待因缘，应成无因生，此理若成立，那么定性外道所宣说



的宗义应成为正理，而非邪执。然而，这样承许显然有违内道的教理，在可见与不见两方面都有危害。首先在可见方面，世间万事万物，现见皆由其特定因缘聚合后，才有生住异灭现象，而非由以前的定性来决定其生灭等；在不见方面，人们根识所见不到的许多因果事理等，并非有定性，如果有定性，即永远不会有改变等，如是有极大过失。所以，在抉择未来法是否有实体的问题时，不应承认未来法先有实体而后生起，否则将堕落在外道定性派的邪计之中。

子四、未来实有则有生已再生过：

若法因缘生，即非先有体，

先有而生者，生已复应生。

若法由因缘生，就不会在生起之前有实体，先有实体而后生起者，应成产生之后仍需再生的过失。

一些有部行人及世间没有学过宗派的人，还有一些外道宗派都认为，诸法在生起之前，应先有实体，否则无中生有极不合理。以内道正理观察，这类想法无疑是荒谬颠倒的认识。世间万事万物的生起，其实都是依奇妙的因缘力显现，因缘一旦具足，其果法必然会生起，如同因缘聚合，镜子里定会显现影像一样。且因与果之间是非一非异的关系，并非如有部行人等所许的那样，在果法生起之前的因位，果法本体即有存在，如明天的瓶子，在今天必须要有瓶体的存在，不然明天的瓶子无法生起。如果这样承认，明天的瓶子今天已有存在，已经有的法还需要再度生起，那样即有生已复生的过失；已有的法，其生起则无有必要，也无有作用；而且这种





生起，唯是因法生起因法，永无从因法生起果法的机会。这三种太过，是承认未来法有实体的宗派所无法避免的，因此不应承认未来法成实，在生起之前即有实体。若能了知诸法缘生如幻的实相，对此等谬论即可无误了知其过失。

子五、（破瑜伽师有愿智故现见未来法实有）分三：一、正破；二、未来实有则无需防止新起不善；三、无常与生之前而有相违。

丑一、正破：

问曰：未来是实有的，因为瑜伽师由愿智力可以现见有未来法，如果未来法全然无有如同石女儿，那瑜伽师又如何现见授记未来事件呢？

若见未来有，何不见无法，
既现有未来，应不说为远。

若能现见未来法实有存在，为什么不能见到无体的无法呢？既然现今在瑜伽师前有未来法，则不应说这些是远在未来的法，而应说为现在法。

以瑜伽师通过禅定神通能见到未来的事物为理由，说未来法实有存在，这也是不能成立的推理。所谓的未来法，即是尚未生起显现的法，其本体于现今如同虚空花、石女儿一样，无有丝毫存在，瑜伽师若能现见无有本体的未来法，那又为何见不到虚空花、石女儿的存在呢？二者同样无有实体存在，若能见其中一个，另者理应同样见为有。如果认为瑜伽师以神通现见的未来法是实体存在的法，这种太过即无由避免。中观自宗不许一切法有自性实体存在，于圣者智慧前，虽能见到未来等三世法的显现，而这一切只是一种如梦如幻的缘起法，

不是毕竟实有体性之法，如同梦中见诸事物一般，所见并非有实体存在。再说，瑜伽师所见的未来事物，并非第一刹那事实成立，第二刹那以智慧现见，实际上是一种如幻缘起力，而不是真正见到了未来的实体。堪布阿琼云：如来能了知未来，其原因是在尽所有智慧前，能显现三世万法，而于如所有智前，能彻见彼等的空性本体。假如瑜伽师所见真正是实体的未来法，那么在他面前现在即有的这些法，不应说为是长远以后的未来法，而应该是现在法，因这些法已生未灭，完全具备了现在法的法相。本师释迦佛在律藏当中说过：现在的法是近法，未来和过去的是远法。因此现在于瑜伽师前即有之法，随理不应是远法，应是近法，既是近法，那绝不应承认这些是未来法。而且汝等承认未来有实体，有实体之法则恒时应存，应成已生未灭之现在法。所以无论从哪方面分析，未来实有的立论不可能成立。

丑二、未来实有则无需防止新起不善：

未来法若有，修戒等唐捐；
若少有所为，果则非先有。

未来法若实有，修持净戒等善法应成唐捐无义；若需要少分的作为，那么未来果法则不是先有实体。

如果承认未来法先有实体，那么一切持戒修行应成无用。未来法若已经存在，有情在未来的善果恶果皆已决定，那么修持净戒积累善根资粮等一切止恶修善的行为，只是徒劳无益之举。若未来已有善果实存，既已决定为善，那又何必多费工夫去修善法呢？若未来已有恶果存在，已决定为恶，你再去持戒修善，也应成空劳无



果之举。这种说法其实如同外道定性派所说那样，未来一切都已决定，一切劳作无有义利。如果不敢如是承认，转而许未来的果法需要有所作为，比如说要生善趣净土，需要持戒修法等，那么未来果法并非先有存在，而是需要聚合因缘才能使其生起的无常法。未来果法非唾手可得，需要造作才可享受，这个过程十分明显是未来果从未生到有的生起过程，如是有变动生起之法，若许先有实体存在，无论如何也不可能为智者所承认。

丑三、无常与生之前而有相违：

诸行既无常，果则非恒有；
若有初有后，世共许非常。

诸有为法既然无有常性，那么果法不是恒有；如果某法有起端有后端，世间共许它是无常。

诸行是指诸有为法，包括色法、心法、心不相应行法，这些法皆观待因缘而有生住异灭，或有或无，所以内道各宗行人皆许诸行无常。但是有部行人等许未来法在没有生起之前，就应先有实体存在，不然会有无因生果的过失，这种说法显然与诸行无常相违。诸因缘生起的果法既有为，那么它不可能恒常存在，在因缘未聚合现前之先，它也不可能存在实体。若存实体，应成常恒实有之法，而非无常，如是它不可能有生起等变化，应恒常保持原态不变，不能现前生起或永远显现不灭。对方分辩说：果法虽然初时无现，而后有现，但这只是其外相的不同，其本体实际上是实有无变的常法，因此应承认果法未生之前即有。这种回答是违背世人共许无常规则的错误观点，如果某种法有初后，按世俗共许的名

言，这些法都不是常法。常法即是无为无转变，恒常如是无始无终之法，若有初有后，能现见其现前生起之初与变灭之后端，或能现见其有初后的不同状态变化，这种法显然不具常法的法相。它在生起之初为第一刹那，到成就果法之后即成为第二刹那，并不恒时住于生起的第一刹那，有这种迁流不停的过程，若许为常有实体存在，显然与事实相违。

癸二、破经部师等所许：

应非勤解脱，解脱无未来，
是则无贪有，应亦起贪惑。

若一切未来法无有，应成不能由勤修善法得解脱，因为未来的解脱不存在的缘故；若未来法完全无有，于三有无贪者也应生起贪惑。

经部论师们认为，未来法是完全无有的，如同石女的儿子一样。如果这样承认，显然也有过失，未来法若全然无有，那么为了未来断尽生死苦恼获得圣者果位而精勤修道，应成没有任何必要。一切未来法若无有，未来的解脱也不存在，以此为不存在的法而精勤，如同攀抓虚空海市蜃楼一般，完全是不应理的行为。再者若未来法完全无有，应成无贪的阿罗汉也应起贪等烦恼，因为若许未来无有，凡夫有情未来的补特伽罗我、身心五蕴相续全部都没有，那贪心所依全然不存，如是贪心应成无因也有生；如果贪心无因也有生，离欲的阿罗汉等也应生起贪欲烦恼。对此推理经部行人当然不敢承认，以此也就可以完全推翻彼等“未来完全无有”的立论。

经如上辩答分析，可知执有事者承认有未来法或无

有未来法皆有过失。在中观自宗，许一切法缘起无自性，名言中缘起幻相不灭、因果不虚，胜义中任何分别戏论皆不可得，以此观待世俗一切名言因果法皆可无有错乱地建立，无有任何过失妨碍。

辛二、观察有果无果而破：

若执果先有，造宫舍严具，
柱等则唐捐，果先无亦尔。

如果执著未来果法先有存在，那么建造宫室房舍，严饰柱子等一切作为应成唐捐；执著未来果法先前无有，也是如此。

数论师认为：本来无有实体的法即没有生的功能，因此在因位中应该存在果的功能体性，这样承认没有从一切生一切的过失；内道的有部行人也认为：过去现在未来三世实有，在因位时未来果法是存在的。然后胜论外道许未来法不存在；与彼等相似，内道经部行人也许未来法不存在；堪布阿琼说唯识宗也可包括在承认果先无有的宗派中，因为他们许一切未来法先不存在，由阿赖耶识习气现前忽然有现象生起等。在中观宗看来，这些宗派观点都是不合理或不了义的。如果未来的果法在现今即有存在，那么世人建造宫室房舍，装饰柱子家具等，一切作为应成毫无意义，唯有浪费时间财产而已；同样，若未来的果法全然没有，那一切作为也有徒劳无益的过失，就像涂抹虚空、追逐乾达婆城一样，任你如何勤作也不可能得到无有之法。那么，自宗是否有此过失呢？月称论师于大疏中云："若许一切法缘起性空，现在过去未来皆无实体如幻而现，这样既不堕有边，也

不堕无边。因为于圣者入定根本慧前，远离一切戏论言说之境，然于后得位中，世俗一切缘起法宛然而现；若不观察，随顺世俗可以有所言说分别三世诸法，然而加以观察，无有一法自性成立，一切法皆无成实体性，唯是梦幻般的缘起。"自宗如是建立名言量，故无有任何过失，能无误地成立一切法义。

辛三、破现在实有：

问曰：虽然已破过去和未来，但现在应实有存在，若现在也无，即成断灭一切存在显现。可以观察，任何一个法，可以转变成现在法，比如说过去的牛奶，其未来法是酸奶；通过种种因缘，过去的牛奶可以转变为现在的酸奶，其未来法也得到现前，以此应知现在实有存在。

诸法有转变，意亦不能缘，
虽尔无智人，妄计有现在。

即使诸法实有转变，意识也不能缘执；虽然如是，你等无智愚人，却妄计实有现在。

数论外道认为，由诸法皆可转变为当下存在的法，可以证明现在实有。然而这种所谓的转变，也是无法成立的，比如汝等认为过去的牛奶，可以转变为现在的酸奶，那牛奶是舍弃其本质变为酸奶？还是不舍其性质转为酸奶呢？如果许牛奶舍弃本质变为酸奶，酸奶是截然不同性质之物，即有违汝等宗义，因为汝等许一切法自性所生，体性为常，如是诸法不可能实有转变。而许牛奶不舍本性转为酸奶，也不可能成立，因牛奶本性未舍，即不可能变成他法，仍然会是牛奶，所以实有转变是无法成立的。即使如汝等所许，转变实有存在，有情的意

识也不可缘执这种境相，不可能了知这种所谓的转变，微细的意识都不能缘执了别，更何况粗大的前五根识？既然无法缘知了别，你们又如何建立这种转变实有存在耶？实际中唯是因你等愚昧无知，迷妄遍计，才会有这类“现在实有”的谬执。

庚二、（破能立）分二：一、破时的因——有为法实有；二、破念过去的能立因。

辛一、（破时的因——有为法实有）分五：一、观察有为法住不住而破；二、观察时有住无住而破；三、观察有为法与无常一异而破；四、观察住与无常力之大小而破；五、破住与无常同时俱有。

壬一、（观察有为法住不住而破）分二：一、正破；二、成立住无自性的能立因。

癸一、正破：

问曰：时是实有，因为有安立时的因——有为法存在，依靠这些有为法的不断存在显现，即可了知时法实有，比如依过去现在未来的瓶子，即可无误证实三世时法的实有。

无常何有住，住无有何体，
初若有住者，后应无变衰。

无常法怎么会有自性的住呢？而无有安住之法怎么会有实体呢？最初若实有安住之法，以后应永远无有异灭变衰。

有为法虽然于世间不断显现，然彼等并不能确立时法实有存在，一切有为法，其本身非实有之法，这从有为法是否有住留即可了知。一切有为法皆是无常，因彼等皆有所作而生灭不停，并无常恒不变之性，有为法既

属无常，那彼等迁流变异不住，生起之后即不会有刹那的安住原状，而是迅速趣入第二刹那的状态，不会有真实的安住停留过程，既无安住停留，它们即无有真实坚固的本体。如果某种法实有本体存在，那么它在最初之时即实有安住，其后应永无变异衰灭的变动。比如说瓶子、柱子等物，如果它们最初就有自性实体，那么依之也就有自性成立的安住，其后不管因缘如何变化，它们仍会无有任何变动，因有自性之法永时不可能变为他性。而一切有为法，皆迁流变异不息，无有安住不变不坏灭者，所以彼等不可能存在实体，如是所依的有为法尚无实，能依的时法也就不可能实有，如同虚无的虚空中，不能存住实有的楼阁一般。

癸二、成立住无自性的能立因：

譬如无一识，能了于二义；
如是无一义，二识所能知。

譬如无有一识，能了别二种义相；同样无有一种义相，为前后二刹那识所能了知。

对诸有为法刹那变迁，无有真实的安住，若从心识了别外境义相的事实中观察，即可无误了解这一实相。譬如有情在一刹那的心识若有安住，应能了别多刹那的不同义相，而实际中，有情一刹那的心识不可能了别一法的两刹那义相。心识是刹那变异之法，不可能有安住，它在了别其境相后，无间趣入变灭，当第二刹那的境相现前时，它已不存，只能由相续生起的另一刹那心识了知。心法如是无有安住，一切色法、不相应行法也如此，这些法之中的任何一种义相，若有安住，即可为前后二



识乃至多刹那的心识所缘执了别，但是在实际中，“人不可能两次踏进同一条河”，前后二识不可能了知一法的同一义相。色法等在生起之后，与之同时的心识可以了别此法，当第二刹那心识生起之时，此境相已为无常所变灭，不会有安住不变之分。从如上譬喻中可知，一切有为法，皆无实有的安住存在。但此处有疑：佛经中说过“当知色等五境，而一一境以二识能缘”，本论所说岂不与此教证相违吗？答曰：佛陀说过“诸行皆无常”的基本法印，若不许有为法刹那坏灭，即非是佛弟子，因而不论如何不能承认诸有为法不刹那变迁坏灭。此教证中所言的色等五境中，随一境能为二识缘执，是指五根识于第一刹那缘外境显现，而彼等自身无有分别念，所以继之生起第六识对此境加以分别。这是有情了知外境的特定方式，而非指前后二刹那识，能缘真实安住的外境，对此因明诸论中，广有诠释。若无有广博闻思者，对类似问题可能经常生疑惑，而佛陀圣者所说不可能有错讹相违之处，自己若不能以智慧明了诸经论密意，圆融诸说，也应极力制止自己的邪见。

壬二、观察时有住无住而破：

问曰：住有实体，因为它是现在时的能立故。若无有住，现在时即成无有，如是则坏灭一切名言。

时若有余住，住则不成时；
无住住无故，后灭亦非有。

如果时法本身以外有其余能依异体的住，住则不成为时法；如是时法无住，以安住无有故，其后的变灭也非有。

以住是现在时的能立，成立实有住法者，也是经不起观察的错误认识。如果许住是现在时的能立，现在时是住的所立，那么能立与所立不能是一体，只能是异体的不同法。时与住既然各成异体，住者非时，时法非住，时法中依然不能成立有住。而无住之法显然不会有毁灭，一种法若有毁灭，必然于毁灭前有一个生起安住的过程，若无生住，其法也就如同虚空一样，不会存在毁灭的过程。时法如是无灭无住，又怎么能承许为有实法呢？所以想以住是现在时法的能立，成立住是实有，依此实有住再成立时法实有的推理，若以住与时是否一体的角度观察，便能彻底推翻。于此应明了，时住一体则不能有能立与所立关系，以自身非自身之能立故，不能成立时住实有；时与住若异体，应成时法无住，无住之法也无灭，无住无灭之法同于虚空，非有实体。依自宗名言理论，只许有为法的生住异灭为假象，而非实有，若承认一切法缘起性空，则时法假象的生住灭相续，完全可以合理地建立，无有任何妨碍；否则，无论如何辩答，皆不免无法成立的太过。

壬三、观察有为法与无常一异而破：

问曰：住实有本体，因为住是无常故；若住无体，则不可能成立住的无常。

法与无常异，法则非无常；
法与无常一，法应非有住。

有为法与无常异体，有为法则不是无常；有为法与无常一体，有为法则应无有成实的住。

与上偈推理基本相同，此颂再从有为法与无常是一



是异而破实有安住的立论。对方先提出住有无常，所以住实有本体，不然无体之法如虚空等，不可能有无常。中观师破：住等有为法与无常是一体还是异体？若许异体，有为法是有为法，无常是无常，如同盘子与乌龟一样，二者各不相干，那么有为法应成非无常，这显然有违圣教量，不能成立。如果承认有为法与无常一体，凡有为法即无常，那么无常的住等有为法，即不应承认有实体，不应承认真实有安住存在。无常之法刹那刹那迁流变灭，刹那生起即会无间变灭，不会安住延续至第二刹那，无有一刹那的真实安住存在。对于过去法和未来法无有实体安住，一般人容易理解，而对于现在法，人们经常会想：这些应该有安住，不然现在怎么会有显现呢？等等类似想法，其实都是没有观察才形成。若加观察，一般人心目中的现在，只是一种模糊粗糙的概念，如有的人执今生为现在，有的执今年今月乃至当下的时间为现在，但是即使执当下的一秒为现在，这个一秒仍非无分有实体安住之法，它仍可细分直至无分刹那，无分刹那无有本体无可缘执，故不可能有安住存在。若能了知内道中的这些正理，修学者定可打破常执，对诸行无常生起正信；而真正能了达无常教义者，无疑会断除实执趣入无生大空的实相之境，证得究竟解脱。因此，佛陀曾于诸多经典中，赞过观修无常的功德最为殊胜。

甲操杰大师于注疏中云：有为法与无常若是一体，那么凡有为法即无常，因此有为法非有自性的住。堪布阿琼于此解释稍异：有为法与无常若无二无别，无常法即非有实体，唯是一种无实概念，故实有安住也不可能



存在。从无常直接推出万法缘生无自性，这是较为深入细致的推理。

壬四：（观察住与无常力之大小而破）分三：一、无常若比住力小其后不应见为大；二、无常力若大则一切时中应无有住；三、无常与有为法同时或不同时则不成立。

癸一、无常若比住力小其后不应见为大：

问曰：有为法在住的时候，住的力大，而无常力小，力小的无常不能摧坏力大的住，故有为法有安住，有安住则为实有。

无常初即劣，住力若强大，
此二复何缘，后见成颠倒。

如果有为法开始时无常力劣小，安住力强大，那么此二力又以什么原因，在后来现见成为与初时颠倒即无常力大住力小的情况呢？

对方提出，诸有为法在生起初时，其安住阶段住力强，无常力弱，因而安住能够存在等等。对此等辩答不用多加观察，以世人的现量即可了知其谬误，人们普遍现见无常力能摧毁情器世间的一切有为法，由此即可证明世间无有能胜过无常力者，所见与你等所认为的完全相反，对此你等如何解释，如何自圆其说呢？如果初时真的无常力弱住力强大，又是什么因缘使无常力增大胜过住力呢？不管从哪方面观察，你等的观点也无法成立。住力初若强大，则对此住法谁也无法损坏，不可能在后来成为无常所侵夺之法；而现见一切住法皆为无常所损，所以理应了知无常力比住力强大。

癸二、无常力若大则一切时中应无有住：

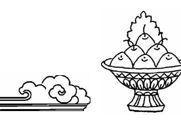


若遍诸法体，无常力非劣，
应都无有住，或一切皆常。

如果无常力遍及诸有为法体，且非为弱劣，则诸法应都无有安住；如果不是这样，则一切皆应为常。

如果承认无常遍及诸有为法，而且无常力非为劣小，能胜过安住力，那么一切法都应无有真实的安住。无常力大，即能摧毁力弱的安住，且无常遍一切时处的有为法体，以此任何时任何处，任何有为法都不会存在安住，任何有为法都应为刹那变灭无有实体之法。有为法无有实体，依彼安立的时法又怎么能成立为实有呢？龙树菩萨言："物尚无所有，何况当有时？"若如上偈所说，对方许无常力弱，那应成一切法常住不灭。此处的"或"，是逻辑术语，特指上颂所说"无常初即劣"的相反情况。若无常力比安住力小，它就无法摧毁安住，以此一切法应安住不变，永无被无常摧坏之时，一切法应成常住之法。常住之法恒常无变，无生无灭无来无去，以此无法成立过去现在未来，所以也不能作为时法实有的能立。

诸学人当注意，论中所作的争辩，其表面所指是古印度当年的外宗行人，而实际上，凡是有此类执实邪见者，皆为作者的破斥对象。各自反观，其实我等凡夫的内心，在日常之中对五蕴、人我等诸法，皆不离实有执著，即使听闻过诸法无自性的中观法义，内心实执仍是隐现不绝。因此有心者应当尽心尽力，将论义融入内心，痛加对治实执习气，切不可视论中所言全是与他宗论战，与自己无关也！




癸三、无常与有为法同时或不同时则不成立：

无常若恒有，住相应常无；
或彼法先常，后乃非常住。

无常如果与有为法恒时俱有，安住相则应恒常不存在；若有不然，彼等有为法应成原先为常住，而后是非常住之法。

再从另一角度分析，无常与无常的所相——有为法是同时俱起，抑或不同时呢？如果无常与诸有为法恒时俱有，有为法生起时，无常也如影随形般同时俱起，那么应承认一切有为法无有安住相的存在。因无常与安住不可同时俱存，有无常迁变则无有安住不变，二者性相完全相违，如水火不可同住。因此诸法若恒有无常相，则应恒无安住相，无安住则不能成实有，如前所述。如果对方不承认这样，而是选择另一种，许有为法与无常不同时俱起，因无常是依有为法才有现起的一种法相，故不可能先于有为法，对方只能承认有为法先有，而无常后起。一旦如是承认，矛盾就会暴露出来，因为彼法先非无常，是常住不变的法，而后是非常住法，如是在一相续法上具两种相反的性质，这是决定不可能存在的事情。堪布阿琼云：若一相续法有十刹那，你等认为前九刹那是安住，而最后一刹那是无常，这样承认有两种过失。一是若第一至第九刹皆安住，即有有为法成常法的过失，因初刹那生起能住于第二刹那，此法即成常住不变法；二是从第一刹那到第九刹那皆安住无变，那么从第九刹那到第十刹那变为无常，即成无因，无论如何也找不到理由。以此正理，诸学人也可观察，现代哲学



派中有所谓的量变质变规律，彼等许一法从生起到变为另一性质的法之间，只有数量变化，至最后位时，即会发生根本性质的变化，此等理论实与本颂中所言的“先常后非常”相同。

壬五、破住与无常同时俱有：

若法无常俱，而定有住者，
无常相应妄，或住相应虚。

如果有为法与无常同时俱有，而有为法又决定实有住者，那么无常相应成虚妄，或住相应成虚妄不实。

如果承认于有为法上，住与无常同时俱有，有为法既无常，又实有安住，这种情况不可能存在。有为法若是无常，则与无常相反的常，不可能同时真实存在，若说有住相，那也只能是分别心前所显现的一种虚妄相；或者假设有为法实有安住，其相违的无常相即不能成立，应成虚妄计执。于同一法上，若说有这两种截然相违的法存在，要么无常为妄计，要么安住为妄计，而不可能二者都实存不虚。一般人认为现在法正在显现时，其外相有安住，而内相有无常迁变，这是一种对立统一体。（如今世间论典中称为对立统一规律，许一事物中既有矛盾对立，又有统一，因而无常与安住都存在。若稍加观察，这种观点只是一种模糊笼统的说法，实际上无法成立。若许一体法则不应存在矛盾对立分体法，若许对立，则非为一体法；世人根识前的对立统一相，是一种没有经观察的虚妄相，绝不应承认为真实。）若许诸法有实体，于同一实体中，不可能存在无常与安住两种相违相互能摧灭对方的性质，否则实体法应成有变动的无实法。大疏中言：如果承认诸有为法虚幻无实，那样无常与住则能同时俱有，否则于实体法中，不可能同时和合

具有无常与安住。当然于虚幻无实法中，同时具有的无常与住，也唯是分别施设名言假立，能于此理深入思维者，定可破除种种实执。

辛二、破念过去的能立因：

问曰：时是实有，因为依过去法即可证实过去时的存在。过去法可以依有过去的忆念成立，如佛陀也说过“过去世作过如是如是事”，而且每一个正常人皆有过去时的忆念，因此过去法等现量可成立实有存在。

已见法不现，非后能生心，
故唯虚妄念，缘虚妄境生。

已经见过的法不会再见，不能在后来生起缘前境的心识，所以只是虚妄的心念，缘虚妄无实的境生起过去的回忆。

忆念过去也不能成立过去实有，对过去法的回忆，本身即是虚妄无实的事情。人们在过去已经见过的事，在现见之后即已无间趋于无常变灭，之后不可能再显现，已经灭尽的境，如同石女儿、虚空无体，所以不可能再被人们的根识缘执。因而人们对过去法的忆念，其实只是虚妄心识中的一种幻现，是因缘聚合所出现的一种虚妄景象，而非真实缘依过去境生起的心念。忆念过去是心识中的一种习气显现，比如说我在童年作某种事，即在心识中留下了这种梦幻般的习气种子，因缘成熟后，心识中便会显现这种虚幻的景象。这种显现，如同水月一般，天上的月亮并没有在水中，然而水中月的显现却宛然不灭；同样，过去的法虽然现在不可能显现，然而记忆中的幻相却明朗清晰。因而应了知，所忆念的





过去法之中，并无稍许真实存在，如是如幻如梦无实体之法，也就无法成立过去时实有。有情在当下所见所闻的一切，如果仔细观察，其实都是虚妄心识缘虚妄的境相生起的幻觉，如同梦中所见的一切，皆无实体，《天王护国经》中言："诸法无自性，虚妄不可靠，如蕉无实义。"若能从内心了达这些法义，如梦如幻的境界一定可以得到，执诸法谛实的轮回苦因，依此即可迅速铲除。

第十一品释终



佛护菩萨




第十二品 破见品

己三、（破所见实有）分三：一、世间大部分人不入此空性法的原因；二、略示善说；三、教诲求解脱者须求善说。

庚一、（世间大部分人不入此空性法的原因）分四：一、明具足德相的闻者难得；二、明真实义极难通达；三、明佛说甚深义非为争论；四、明自他教的粗细。

辛一、（明具足德相的闻者难得）分三：一、闻者的德相；二、观察德相不全的过患；三、断诤。

壬一、闻者的德相：

问曰：以上所说的无我法，世人极难证得，如前所说是因为"闻者所闻教，说者极难得"之故，而今已具后二者，那么应具足什么德相才称得上合格的闻者呢？

质直慧求义，说为闻法器，
不变说者德，亦非于闻者。

质直、具智慧、希求实义，具此三相者可说为闻受正法之器，彼等不会变说者的德相为过失，具德相的说者亦不会视闻者的德相为过失。

般若空性法门非常深奥难懂，无有福德者极难得遇，得遇者若无有一定德相，也无法领受其深义，因此世间绝大多数众生，很难悟入空性法门。若要真正听受空性妙法必须具备三个条件：首先，闻者要质直——相续中必须远离贪著自宗和憎恶他宗的偏执，朴质率直安住，如是坦直开阔的内相续才易于接受了解善说深义，否则如《中观心论》中所言："由堕宗派意热恼，永远

不能证涅槃。”只要相续中存在自宗他派的偏执，即无由获得解脱；其次，闻者必须要具足一定的分别妙慧，能够分析辨别善说恶说，这样才能不随他人转，如理趋入正法；最后，闻者对真实义需要有希求心，否则像泥塑木雕一样，不可能无缘无故去闻受正法。如果具足了上述三种条件，即是具足德相堪为法器的闻者。除此三条之外，还有许多高僧大德又总结补充了两条：第一、闻者对佛法和上师必须生起恭敬；第二、必须专心听闻上师的传法。若能具足如上五条，即是德相圆满的闻法器。具足了这些德相的闻者，他能以清净心观照，如理如法地恭敬赞叹上师，而不会将上师的功德变为过失。关于说法上师的德相，大疏中列举了五条：正直不颠倒，说法明了清晰，不错乱法义，不希求名闻利养，善能了解闻者的意乐。具足如是德相的上师，会如理如实地观待弟子，不会将他们的功德说为过失。如是具德上师和堪为法器的闻者聚合，相互以如法的行为进行讲习，即具备了证悟空性法义的因缘。

壬二、观察德相不全的过患：

说有及有因，净与净方便，
世间自不了，过岂在牟尼。

如来宣说了三有苦谛及三有之因集谛，清净涅槃的灭谛与方便道谛，世人由自身乏少善根不能了达，这些过失难道在于本师释迦牟尼佛吗？

有缘得遇佛法的有情能否趋入空性正道获得解脱，要以他们具足德相与否而定。本师释迦牟尼佛已出世，并宣说了完整的解脱法门：苦谛应了知，集谛应舍弃，

依止道谛，最后现前灭谛。颂词中的“有”指三有五蕴世间的苦谛，即三界纯为苦聚，众生当求出离；“有因”是指三有苦海的因——集谛，即贪嗔痴烦恼和业；“净”指清净涅槃灭谛，净除了一切痛苦及苦因的寂灭境；“净方便”即道谛，是净除苦谛与集谛的种种修法。“知苦思断集，慕灭乃修道”，依止苦集灭道四谛，有情即可自薄地凡夫趋入寂灭的圣者之位，这从理论或现实中，皆可证实。但是三界中许许多多的有情，虽然有缘遇到佛法，却不见他们立即依之得到解脱，其中原因是他们不具足德相，根器恶劣，不能了达如来所说的妙法，而非说者如来有过失，没有细细宣说解脱妙法。以譬喻说，在灿烂阳光照耀下，盲人只觉得眼前一片漆黑，见不到丝毫光明，这个过失当然不在太阳，太阳已无偏地恩赐了光明，盲人见不到，只是他们自己的过失；同样道理，世人由于不具法相，不能领悟解脱法，过失只能由自己负责，而非说法者有过失。不具德相有如是大过失，因而无论善知识还是弟子，对此均应引起重视。作为善知识，必须观察弟子的德相，量体裁衣，做到适合根器地传法，否则只有徒劳无功；作为求解脱者，也必须内省观察自己具足德相与否，若有缺乏之处，自己应尽一切努力去弥补，否则，极有可能断绝自己的解脱机缘。

壬三、（断诤）分二：一、成立能仁是一切智；二、明别者是相似大师。

癸一、（成立能仁是一切智）分三：一、对于摧毁苦集的空性教义应生欢喜；二、除佛正法外其余无有解



脱的原因；三、于佛所说的深隐法义生起定解的方便。

子一、对于摧毁苦集的空性教义应生欢喜：

问曰：释迦佛所说的增上生（上生人天善趣的方便）语，极其明了且广大，这是世人都乐于接受的；但是佛陀又说决定胜语，说一切法空无自性，这不是破坏自己的言论吗？因此我们不起恭敬信解。

舍诸有涅槃，邪见所共许，
真空破一切，如何彼不欣。

舍弃诸贪嗔苦乐等一切杂染法即得涅槃，这也是数论派等邪见宗派所共许的解脱，而以真实空性法能破人法一切实执，为什么他们不生欣悦呢？

涅槃是无为寂灭之境，要得涅槃，须要舍弃贪嗔苦乐等三有间一切杂染法，这是外道也共同承认的观点。比如数论外道认为，要得解脱，从自性现起的五唯五大五根等，这些三有轮回中的现象，必须全部融入自性，也即要舍弃这些轮回法才可得涅槃。胜论派也认为，必须舍弃一切四大无常苦乐贪嗔等现相，才可得到涅槃。而除此二派之外，其他外道所许也大同小异。既然如是承认，那内道也许要断除一切法的执著，而且以实相空义，可以完全破除人我法我所摄的一切法之实执，对这样的妙法，汝等为何不生欣乐喜悦之心呢？大疏中云：智者了达空性后，以智慧火烧尽贪嗔痴慢等一切有法，彻断一切三有杂染法，对这样的空性，你们外道为什么不生起欢喜心呢？空性是甘露妙药，若能依止，可以遣除我们无始以来的轮回痛苦，因此若不是“叶公好龙”式的外道邪宗，而是真正想得到解脱者，于破一切的真空，当生大敬信希求心！



子二、除佛正法外其余无有解脱的原因：

问曰：如果内道与外道共许舍诸贪嗔苦乐等一切杂染法即得涅槃，那么内道与外道有什么区别呢？

不知舍方便，无由能舍弃，
是故牟尼说，余定无涅槃。

不知舍离生死的方便，即无情由能舍弃三有，因此本师释迦牟尼佛说：除佛法外其余宗派决定无有涅槃。

虽然数论、胜论等外道宗派，也希求舍离生死痛苦，获得远离贪等一切杂染法的涅槃，但他们只有舍弃生死的意乐，却无有能舍离的方便。轮回即是二取实执迷现，以此要破除轮回迷现，必须了达无我实相，依福德智慧二资方便，通达诸法自性空，才可真正息灭生死。但是除了佛教外，在其余所有宗派中，无有能通达诸法无自性的方便，故他们无由舍离生死，得到解脱安乐。本师释迦佛说过：“此是初沙门果（预流果），此是第二沙门果（一来果），此是第三沙门果（不来果），此是第四沙门果（阿罗汉果）；外道论师即无有沙门果。”龙树菩萨在《宝鬘论》中也说：“说我蕴实有，世间数论师，胜论裸形前，试问离有无。故应知佛法，不死真甘露，离有无甚深，是不共正法。”应知唯有佛法，才能真正远离生死边戏，此即是内道与外道最基本的区别。

子三、于佛所说的深隐法义生起定解的方便：

问曰：如果佛陀是一切智智，那么对他所说的深隐事如大地的度量等，又如何能了知这些可以确信无误呢？

若于佛所说，深事以生疑，
可依无相空，而生决定信。

如果对佛陀所说的种种深隐事相生起疑惑，可依佛陀所宣说的一切法无自相空性，而生起决定信解。

佛陀依无碍智慧宣说了情器世间的许多问题，比如须弥山的大小、四大海的深度等器世界的量；六欲天人的身量寿量，地狱的大小状况，地狱众生的身量寿量等等。对这些问题，佛依自身智慧作了许多详细叙述，而在异生凡夫前，这些情况都是深隐不可测度之事。若无有一定的智慧，许多异生对佛陀所说的这些法，会生起“是否真的如此呢”的疑心。比如佛陀说有须弥山、四大洲等，现代人为什么见不到呢？等等这类问题异生凡夫无法以自己低劣的智力现量了达，然而依比量智了知一切法自相空，即可对佛所说生起坚定信心。缘起性空或说无相空的正理，依凡夫的分别智也可相似通达，若了知一切法无有决定自相，依因缘聚合才有显现，如是依众生不同业缘，即有不同的时境现象。由此即可了知一切智智的佛陀所说，决定随顺众生的不同业感与根器而发，有的道理直接宣说，有的间接宣说，有的以隐秘方式而示，无一有错讹。堪布阿琼云：如同善巧的医师，能依病人的不同病情而对症下药；同样，佛陀了知所有众生的根器意乐而宣说四谛法门，此中无一不是适机者的甘露妙药。能如是了知者，则决定可以对佛所说的深隐法义生起坚定信心！

癸二、明别者是相似大师：

观现尚有妄，余义更不知，
诸依彼法行，被诳终无已。

诸外道观察现有情器诸法，尚且有迷妄不解之处，

而对其余更深的法义更不可能了知，那些依彼等外道法义而行者，必定被长久诳惑而终究无有停止之时。

除一切智智佛陀外，余派所谓的大师、本师，都不是真正的大师。因为对现前的情器现象，如众生类别、器世间的时境差别等问题，外道大师们尚是妄说纷纭，夹杂着种种虚妄的臆测，不能如实地一一道出实情，更何况对其余深奥法义，他们更不可能了知清楚而作正确宣说。这些外道宗派中的宗义，不可能使修习者断除三界的见思烦恼，现见诸法实相得到解脱，只有陷入更深的迷惑，不断受着邪见欺诳，无有终止之时。因此，面对形形色色的众多宗派，无论他们如何花言巧语，作为有辨别思维能力的人，都应该以智慧加以抉择辨别，切不可盲从迷信，跟随那些愚者行事，那样只会使自己更为愚痴，堕入邪见恶趣的深渊。月称论师云：比如商人到了宝洲，若不选取真正的如意宝，而取一些假的或相似的珠宝回陆地，是极不应理的；同样，我们在南赡部洲获得人身时，应该选择如意宝一样珍贵的佛法，而不能依顺外道相似的宗派，否则极不应理。在如今末法之时，外道猖盛，我们每个人都有可能遇到种种巧言令色的外道邪说，若不加辨别，极易为他们欺诳，故作为末法时期的学人，于此更应切实注意。

辛二、（明真实义极难通达）分五：一、怖畏空性的原因；二、观察障他通达空性的过失；三、为不失坏真性见即应谨慎；四、导入真性的次第；五、认识真性。

壬一、（怖畏空性的原因）分三：一、诸求解脱者随外道行的原因；二、认识怖畏空性的补特伽罗；三、

愚夫怖畏空性的原因。

癸一、诸求解脱者随外道行的原因：

问曰：如果佛陀已宣说了唯一的解脱正道，为什么有些求解脱者还随顺外道而行呢？

智者自涅槃，是能作难作，
愚夫逢善导，而无随趣心。

智者自往涅槃，是能作极难作到的事业；愚夫即使遭逢了善于引导的上师，然而他们也无有随顺趣向之心。

智者释迦牟尼佛在久远劫以来，不断积累福智二资，依凭自己的精进力，证入了甚深甘露法门，现见法界实相获得了究竟涅槃，这是智者难作能作，难行能行的无比事业，非一般人所能做到。而世间福智浅薄的异生愚夫，他们即使遇到了解脱正道的善知识，也会因为根器低劣而无法生起随顺向道之心，转而堕入外道之中。一般愚夫因为恶见烦恼，他们首先不愿依止内道的善知识，不愿听闻正法引导，即使依一些宿善而有因缘遇到善知识，他们也会因恶业现前，对殊胜正法生不起信解，尤其对般若空性深法，会十分怖畏，最后生起邪见，失去依止正道趋入佛法的信心，断绝解脱缘分。由此可见，诸求解脱者随外道行的原因，主要是因为他们智慧低劣，不接受空性深法，不依止真正的善知识而导致。诸希求解脱者，于此应着重注意，即使自己的智力暂时无法理解空性深法，也不应生怖畏邪见，而应依种种方便，依止善知识不断闻思修习，消除犹疑邪见，只有如此，自己才有解脱希望。



癸二、认识怖畏空性的补特伽罗：

不知无怖畏，遍知亦复然，
定由少分知，而生于怖畏。

全然不知空性法义者，对空性不会有怖畏；遍知空性法义的智者，也同样无有怖畏；决定是由少分了知空性而不能深入，才会生起怖畏。

怖畏空性深法者，不会是那些对空性甘露法全然无有了知的愚夫异生，比如一些不知利害取舍的愚笨牧童，即使上百次听到空性法，也不会生起怖畏分别，如同对牛弹琴，牛群不会有好恶反应一般；然后那些通过如法闻思修习，已经完全了知证悟空性的智者，也不会对空性有怖畏；还有些人因为对空性生起了坚定信心，每闻到空性法，即欢喜至泪水充盈、汗毛倒竖等，他们也决不会生起畏惧心。排除了不知与全知等士夫后，便可决定了知，对空性生畏惧者，一定会是那些处在不知与全知中间的人，即一知半解，又不能求上进的劣根者。可以现见有许多人刚刚遇到佛法时，对般若深法一无所知，故无有任何分别怖畏；然而一旦对空性稍有了知，即会觉得有断灭一切因果，断灭一切显现的怖畏，或觉得无法理解深入而生畏惧等；可是宿植深厚福德者，经全面深入闻思修习后，这类疑惧即会消失无余。

因此于遇到佛法的中途，切不可因暂时不理解而生起疑惧心，毁坏自己进一步的闻思修习。比如说，善于调伏象马的骑士，虽乘狂象也无惧意，极为愚鲁的莽夫，由于不知也不生畏惧，那些稍有了知狂象危险性者，才会生起畏惧，不敢靠近。诸学人当谨察自相续，若对空

性有惧，即证明了自己需勤奋精进，痛下苦功闻思，不然极易失坏解脱道。

癸三、愚夫怖畏空性的原因：

问曰：愚夫为什么会畏惧空性法呢？

生死顺流法，愚夫常习行，

未曾修逆流，是故生怖畏。

随顺生死流转的有漏法，愚夫无始以来即经常串习而行，而未曾修习过逆流还灭生死之法，所以会对空性法生起怖畏。

世间愚夫对空性正法生畏惧，其原因是他们自无始轮回以来，一直随顺实执串习流转生死之法，由于长久熏习，内心实执恶习深厚，而对逆生死之流到达彼岸的般若空性法，他们却从未修习过，因此他们对空性法会感到十分陌生，由于空性法直接与实执习惯相违背，他们会不由自主地生起不理解、无所适从甚至怖畏的反应。《大智度论》中云：“般若之威德，能动二种人，无智者恐怖，有智者欢喜。”有智慧者是往昔串修过般若法的有情，愚者由于往昔没有修习过般若法，一直随顺生死轮回串习实执恶习，以此犹如习惯于黑暗的猫头鹰见日光一样，或如井蛙见大海、蜀犬吠日一般，为般若之巨大威力所惊惧。堪布阿琼云：初入佛门于空性法闻思修习不久者，会于诸法无自性之自相空义生起不空想，有者会将空性与显现二者，如搓黑白绳一样结合于一起，等等有种种歧误之处。总之，若要对空性正道生起信解，必须如法依止善知识，勤积资粮，精进串修，如是方能逆转自己顺生死流转的恶习，依空性甘露法息





灭一切业惑苦因。

壬二、观察障他通达空性的过失：

诸有愚痴人，障他真实见，

无由生善趣，如何证涅槃。

诸有愚痴覆蔽不能了知空性的人，往往会障碍他人讲习真性见，由此他无由生往善趣，又怎么能证得涅槃呢？

那些愚痴无知不能接受空性法者，不但不能趋入涅槃，就连往生善趣的因缘，往往也会因此而丧失。愚痴者以邪见三毒的覆蔽，不但自己不能理解接受空性，甚至还会对空性法门生邪见诽谤，对别人讲传、闻思修习空性法，也生起嫉妒、嗔恨烦恼，由此以种种恶行障碍他人对实相空性法的讲习，这种情况在末法时代尤为普遍，而其恶业后果十分严重。甲操杰论师云：“诽谤缘起离戏论的空性法，比杀人的罪过还大。”《宝性论》中云：“应畏谤深法，及谤法知识，决定令人入，可畏阿鼻狱。”般若空性深法是三乘菩提果的根本，若障他人讲习，决定会造极大罪业，由此无由得生人天善趣，更何况能入解脱安乐之境呢？故不欲自欺欺人，不想空耗人身宝者，对此应当谨慎，即使自己不能了知空性，也不应为他人讲习空性正见制造障碍。

壬三、为不失坏真性见即应谨慎：

宁毁犯尸罗，不损坏正见，

尸罗生善趣，正见得涅槃。

宁可毁坏戒律，也不应损坏空性正见，因为由受持戒律能生人天善趣，而由通达空性正见可以得到涅槃。



受持空性正见不失坏的重要性，甚至要超过守持别解脱戒。假如在毁坏戒律与损坏正见二者之间必须要选择一种，那宁可毁净戒，也不应坏正见，佛经中说过："宁可毁尸罗，切莫坏正见。"尸罗是梵语音，意为清凉或戒，因三业过恶之性为热恼，而戒律能防护并熄灭其炽燃之势故得名。此处正见，也有狭广两种解释，从狭义理解是指空性正见，从广义言是指内道中从因果不虚到缘起性空所有的正见。保持正见不受损坏，是内道弟子首要的修习，大疏中云："毁坏戒律者，上品罪业堕入地狱，中品者堕饿鬼，下品者堕旁生；然而毁坏正见者，即使是损坏微小的正见，也决定会堕入地狱。"若有正见，戒律毁坏后可以恢复，可是正见受损者无可挽救，此是从损坏二者的罪业方面相比较，而得出的结论。从受持二者的功德言，戒律是生善趣的因，若无解脱正见，守持戒律只能使修持者得到善趣果报，而修持通达正见者，决定可以获得涅槃，解脱一切三有怖畏。破戒者若皈依佛，也有解脱的机会，《日藏经》云："有情谁人皈依佛，俱胝魔众不能害，纵破戒律心散乱，彼亦定能趋涅槃。"而坏见者无解脱之机，如龙树菩萨云："若欲趋善趣，当修持正见，邪见者行善，其果亦难忍。"《宝性论》中言："虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处。若复有余人，诽谤甚深法，彼人无量劫，不可得解脱。"由此可见保持正见的重要意义。尤其是般若空性正见，《般若摄颂》中说过："谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时

不可得。"欲求解脱轮回者，离此即不可得，故应恒时顶戴不离。

于此应注意，此颂是以比较而说明空性正见的重要，并非是说可以抛弃戒律不顾，去修持正见。有因果等正见者，即不可能毁坏戒律造恶业，具有清净的空性正见者，也会了知缘起因果真实不虚，以此而断一切犯戒恶行。而且有清净戒律，可以积累起福德资粮，为通达空性正见奠定基础，此二实缺一不可。

壬四、导入真性的次第：

愚宁起我执，非说无我理，
一者向恶趣，胜者趣涅槃。

对愚者宁可让他起我执，也不可以说空性无我之理，听闻无我正法者之中，一者会因愚痴趣向恶趣，利根胜者可以依此迅速趣入涅槃。

在传授空性正见时，善知识应当观察弟子是否为清净成熟的根器。对根器因缘不成熟者，宁可让他起我执，对他宣讲一些世俗正见，人天乘的有我法，这样可以使他往生人天善趣，也不可对他宣说无我正见，一切法空无自性的正理，否则，反而会令他受到损害，如颂云："若对愚者说空性，当成颠倒不涅槃，如饮金翅龙王乳，反令毒害更增长。"因为非法器者，在闻到空性法义后，会生不信诽谤，或者执诸法完全无有的断空见，由是而损坏善根，对其不但无益反而有害。所以，若不观察根器而传授空性法，过失与利乐二者都可能会有。一者，若对方不堪为法器，对空性正法生诽谤或生断见，由此则会堕向恶趣。二者，若对方堪为法器即能善巧通达空

义的利根者，才能真正依空性法，决定趣向涅槃。执空性实有的断见，其过失非常大，佛经中说过："宁起我见如须弥山，不起空见如芥子许。"《摧毁业障经》中云："对空性产生实有想，即为障碍。"龙树菩萨于《中论》言："大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。"因此，于传授空性法之前，必须谨慎观察，若对方是不堪空性狮乳的劣器，当先以世俗谛的法门引导，不令失坏善根，于根器成熟后，方可进一步授以胜义谛妙法，如是方能令他趣向涅槃。

壬五、（认识真性）分二：一、认识实际；二、劣慧生怖畏的原因。

癸一、认识实际：

空无我妙理，诸佛真境界，
能坏众恶见，涅槃不二门。

一切法空性无我的妙理，是诸佛圣者所行的一真境界，空性法能摧坏众边执恶见，是获得涅槃的不二法门。

诸法空性无我的妙理，是法界究竟实相，是诸佛圣者的行境，若以言语解释实相空性，可以如是诠指。《现观庄严论》中云："般若波罗蜜，四圣者之源。"内道的声闻罗汉、辟支佛、菩萨、佛的果位，皆来源于般若空性法，《般若经》中对此有多处强调，由此可见修习空性法的重要意义。若能通达缘起空性真义，即能摧坏三界一切恶见，因三界一切恶见，不外乎由常见断见而衍生的执实边见，若能以缘起性空正见对治，即可彻底毁坏这一切执著实有的邪恶见解。而且般若空性是获得涅槃的不二法门，也即唯一法门，若不证悟空性，任何解

脱果位也不可获得。在此处，俄巴活佛、堪布阿琼在注疏中，为声缘是否要证悟空性，作了详广的辩论，在大疏中也引用了不少教证理证分析过。本注疏于此不再赘述，欲知其详者可以参看《定解宝灯论》等相关的论著。

癸二、劣慧生怖畏的原因：

愚闻空法名，皆生大怖畏，
岂见大力者，怯弱不生畏。

愚者听到空性法的名称，都会生起大怖畏，难道能见到大力者怖畏空性而怯弱者不生怖畏吗？

众生的根器千差万别，在世间有许多人由于智慧根基下劣，对空性法十分怖畏，甚至连闻名也会丧胆。当年龙树菩萨从龙宫取出般若经等大乘经典，并著述中观论典时，一些小乘根器者闻到诸法无自性的法义，惊惧得口喷鲜血；众多有增上慢的声闻行人也不断诽谤龙树菩萨为首的大乘论师，说这些士夫是魔王的化身等等。怖畏空性法不仅在往昔如此，在现今许多传播上座部教法的地区，依然如是。对这种情况，圣天论师以反问方式提醒：面对深奥难解的甚深法，你难道见过具大智慧力者，会生起怖畏，而智慧浅薄学识狭陋的怯弱者不生怖畏吗？于空性法生恐惧之心，完全是因当事者怯弱无力，低劣的智慧无法容纳安忍甚深广大的空性法而致。这就像那些弱小的野鹿、兔子等小兽，一旦闻到虎啸狮吼，皆失魂落魄，生大怖畏，萨局哈尊者于道歌中云："譬如林中狮吼声，众兽闻之悉丧胆，狮儿闻之皆欢腾；宣说本来无生乐，邪执愚夫皆畏惧，有缘弟子乐而颤。"若有闻说空性法而惊惧者，当知是由自心怯弱无智而导

致，如果希求究竟的涅槃解脱，应致力克服自心不作诽谤舍法恶业，进而不断闻思修习深法，积累二资，定可转变为具大力者。

辛三、（明佛说甚深义非为争论）分三：一、佛说空性非为争论但自然能焚烧一切邪说；二、明彼能烧毁的原因；三、对误入歧途者应生悲愍。

壬一、佛说空性非为争论但自然能焚烧一切邪说：

问曰：空性法既然能摧毁一切恶见，那么空性法是为摧坏外道邪论而说，非为清净根器者宣说。

诸佛虽无心，说摧他论法，
而他论自坏，如野火焚薪。

诸佛虽然无有为摧坏他论的发心宣说空性法，然而他论自然会被空性法毁坏，如同野火虽无焚烧薪林的想法，而薪林遇火即自焚无余。

佛陀宣说般若空性法，是为了引导有缘上根弟子直趣解脱彼岸，而不是为了与种种邪宗他论争辩。虽然佛陀无有破坏他宗的想法，然而在般若空性法的弘扬过程中，其余种种宗派的众多邪说或相似观点，一遇空性法即自然会被摧坏无遗，这是般若空性不共威力的表现。因为般若空性是随顺事势实相的正理，其余任何与诸法实相乖异的论点，自然无力与之抗衡。在这个过程中，佛陀并非是为摧伏他论而说法，故不存在为不清净者说法的过失。月称论师在《入中论》里也说过："论中观察非好争，为解脱故显真理；若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。"同样，佛陀于显扬真理引导有缘弟子解脱三有时，所宣扬的般若空性法非为争论，因而即使遣荡了世间的邪说稠林，也无有任何可非难之处。这就如同

荒原野火在燃烧时，野火虽无心烧毁薪林，然而薪林草木遇火即会自然焚毁无余。同样，诸敌论遇到空性正法，即自然无法成立而毁坏，此中并不能责怪说空性法者有过失。龙树菩萨言："如草尖朝露，遇日光消殒；诸敌论争过，遇尊自消毁。"敌论者自己无力，一旦遇到世尊所说的般若空义，即自然消殒，而非世尊有意所为。

壬二、（明彼能烧毁的原因）分二：一、正明；二、诸圣者不生怖畏的原因。

癸一、正明：

问曰：空性正法在具有信心士夫的相续中生起，又怎么能焚烧他的恶见呢？

诸有悟正法，定不乐邪宗，
故我见此法，如同能灭门。

诸具有证悟空性正法的智者，决定不会乐于执诸法实有的邪宗；因此我见此空性法，如同能灭一切恶见的方便门（或如同佛经的能灭一切恶见之门）。

如果有缘的修行人，由闻思修悟入般若空性之境，使自心生起空性慧，生起对诸法缘起无自性的坚定信解，那么他必然会"若生深定解，不随他人转"，自此后自心定然会乐于此随顺实相且能带来解脱圣果的空性正法。而对其他种种执实的宗派恶见，自己已了知其谬误与招致轮回恶果的严重损害，决定不会再生任何欣乐之心，只会如避火坑毒蛇一般彻底舍弃，由此即可摧毁内心的一切常断实执恶见。由于悟入般若空性法门有如是的断障功德，圣天论师于此云：是故我见此空性正法，如同能灭一切恶见之门。此门谁人能进入，即可灭

一切恶见，因而有智者应如鹅王赴莲池一般，毫无犹疑充满欣喜地趋入。此处也可另释为：因此我见此阿阇黎龙树所说的中观空性法，与佛经所说意义相同，是能摧灭一切恶见之门。圣天论师如是以证悟智慧，流露出他对中观空性正法的信心，作为后学者，于此也应随学，若能生起此《四百论》所说“如同能灭门”的信心，自相续中的一切邪见必然会被摧毁无余。否则，一旦喜欢如今世间兴盛的各种邪门外道，彼者内心定然与正法相违，无由趣入解脱正道。

癸二、诸圣者不生怖畏的原因：

问曰：诸圣者为何对空性不生怖畏呢？

若知佛所说，真空无我理，
有亦无所欣，无亦无所怖。

如果已了知佛陀所说的一切法真实无我空性之理，则于现有诸法无所欣喜，于无我法也无所怖畏。

如果对佛陀所宣说的无我空性法，有真实的了知，那么无论遇到何种法，也能不喜不惧。声闻缘觉菩萨等诸道圣者，正是于佛陀所说的人法二无我真空妙理，有不同层次契入，所以于现有的显现法皆不会生起欣乐贪爱。因为已了知一切法皆是依因缘而暂时有名言显现，虽现无有真实坚固之性，如同梦幻一般不值得贪执，如《阿含经》中所言：“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”声闻罗汉以上的圣者皆通达了如是法义，故于身心五蕴情器世间的一切显现法，皆知非常有成实，以此自然会无欣乐执著。而于无方面的法，比如《心经》中所言：“是

故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法……无苦集灭道，无智亦无得。”乃至无佛无众生，泯灭一切戏论分别名言。若内心已了知真空无我之理，即不会于此离戏大空性正理产生怖畏之心。因为已了知一切法无我，并非自性成立，故色等诸法体性虽无，也不会成断灭，而是有不会断灭的缘起显现。总之，若能了知无我正理，即能坏灭贪嗔希惧实执种子，由此诸证悟无我的圣者，于有无诸法中皆能安住实相，不为所动。

壬三、对误入歧途者应生悲愍：

见诸外道众，为多无义因，
乐正法有情，谁不深悲愍。

现见诸外道徒众，造作众多无义的流转生死之苦因，乐于内道正法的有情，谁能不对彼等深生悲愍！

般若空性正法有如上所述的巨大功德利益，但是世间异生凡夫，为无明烦恼所缚，绝大多数无法趋入其中而获得涅槃安乐的不二门。更有甚者，虽知追求解脱，却误入歧途，随外道宗派而转，终日造作那些无义的生死苦因，这些愚昧无知者的种种苦状，自古至今都可以现见。比如于印度至今尚有许多苦行外道，用种种残酷手段逼迫身心，或烧烤刺戮自身，或终生独脚站立，或将头埋入沙土等等；在汉地也有形形色色的气功流派，如同神经不正常者一般，以种种闭目臆想的方式寻求安慰；更多的人崇尚物质至上主义，为金钱物欲终生劳累不息。实际上这些作为毫无意义，他们所作皆是常见断见的邪见恶业，都是轮回生死的苦因。大疏中以比喻言：

这些外道众生皆迷失了正道，误入了耽著诸法实有的恶见密林中，断灭了顺解脱分的善法命根；林中的邪见恶业毒蛇不断摧残着他们，使他们饱受无量的痛苦。见到这种悲惨景象，乐于正法的有情，已见解脱生死必须依止空性正道，故对误入歧途于痛苦深渊中越陷越深的可怜众生，自然会生起极大的悲愍。龙树菩萨说：“若心生证悟，本来无生法，轮回众有情，应生悲愍心。”寂天菩萨于《入菩萨行·智慧品》中，也十分悲叹地说过：“众生溺苦流，呜呼堪悲愍！”证悟了空性正见后，于执著实有而陷溺轮回的众生，大悲怜悯之心定会油然而生。作为视一切众生为父母的大乘行人，当勤奋修习此空性正法，尽快获得证悟之境，早日宣畅诸法无自性的正道，使父母众生从邪宗实执苦道中得到解脱。

辛四、（明自他教的粗细）分二：一、总明劣慧者敬重其他教法不敬重佛法的原因；二、别释。

壬一、总明劣慧者敬重其他教法不敬重佛法的原因：

问曰：为什么有情虽有善心意乐，但有大多数人对殊胜的佛教不随顺，而跟随外道宗而行呢？

婆罗门离系，如来三所宗，
耳眼意能知，故佛法深细。

婆罗门、离系裸形外道和释迦如来三种所宗的法，分别为耳、眼和意能知，所以佛法甚深微细，大多数人意力微劣故不能悟入。

世间有许多众生有一些善心意乐，追求人天善趣增上生与决定胜解脱的安乐，虽然他们有如是的善心意乐，然而其中多数人却选择了非理的外道宗派，走上了



邪道。从古印度来说，当时信奉者最多的外道有婆罗门教与离系裸形派，信奉佛法的人相比之下却少得多。这其中的原因，若从三种教派本身来说，是因为佛法甚深微细，必须以细致稳定而敏锐的心智才能了达，可是婆罗门教及离系外道派，以一般凡愚者的眼耳即可了达，非常粗浅。首先分析婆罗门教，他们主要所宗的为一些祠祀歌咏之类教典，着重提倡一些抑扬顿挫的念诵，对声律音韵特别讲究，故主要是耳识的对境。世间一般只能知表相的凡愚者以耳根识闻知，即生信心，故而会盲目跟随他们。离系派是指裸形外道，他们远离世俗常人的衣食享乐，以身受寒风炎日的逼恼等作为主要修法，以期断除业障得到解脱。这种修法以外表行为为主，是凡夫眼根的对境，肤浅易见，愚笨的人无需费力也能了知，故也喜欢跟随他们。但是本师释迦牟尼佛所宣说的教法，是从甚深智慧所流露的深奥境界，其目的是让众生通达无自性见的太阳，以照亮愚昧的身心，无余摧毁一切恶见的荆棘稠林，成就无垢身心。这必须由断除烦恼垢障的根本定才能证悟，所以这种教法是一般众生难以通达的。世尊成佛时也说了他甚深的境界：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”大多数众生心力微劣，因而不喜欢进入这种难测堂奥的珍宝教法。

壬二、（别释）分三：一、希求解脱者不应修习邪宗；二、劣根于彼宗起恭敬的原因；三、彼等宗非正法的原因。

癸一、希求解脱者不应修习邪宗：





问曰：婆罗门、离系外道所宗虽是眼耳之境，然而也是智慧通达之境，希求解脱者有何不可依止修习呢？

婆罗门所宗，多令行诳诈；
离系外道法，多分顺愚痴。

婆罗门所宗的法，多分是令修习者以谄诳诈现威仪；离系外道所宗的法，多分是随顺愚痴之行。

婆罗门与离系裸形派所宗的不仅是粗浅的耳眼之境，而且彼等宗派法义，不是正法而是邪宗，故不应为希求解脱者所修习。就婆罗门教而言，其教法大多数是教导修习者行念诵、火供、吉祥和忏悔等，以种种喧人耳目的声调唱诵仪轨，以得到恭敬利养，这种教法只不过是令修习者求得名闻利养的世间八法而已，其手段也是非法的欺诈行为，故不可能脱离世间痛苦得到解脱安乐。同样，离系外道所修习的法，是依可见的身体行为，修持拔除毛发、沐浴、五火炙身（头顶烈日、前后左右各点上一堆火烤灼自己）等苦行，他们认为通过这样折磨肉体可以忏悔业障，获得解脱。实际上这些完全是愚痴的行为，因有情要清除罪业获得解脱，必须以清净自心为主，若心净则身行清净，若不净心，身体再苦行，也只是徒劳无益的愚行。因此，若真正希求解脱，不应随顺这些外道邪宗，而应远离彼等，修学真正顺解脱行的内道正法。

就现今末法时代而言，希求解脱者尤应对形形色色的外道宗派作如是鉴别。如现在汉地有种种气功流派，其创始者东拼西凑一些他派法义，然后再加上一些凡愚者容易接受的分别臆测，依靠花言巧语欺诳诈骗信众的

钱财、恭敬等等。虽然有些气功暂时可以解除一些小病苦，然而这些都是于生死大事毫无益处的行为，不然请看这些功法的创造者，他们自己尚是为贪嗔痴三毒系缚的痛苦众生，又如何能引导他人出离痛苦的生死荒野呢？作为希求真正的自在解脱之境者，必须随顺智慧所抉择的内道正法，不然定如古代众多的外道徒一般，最终只有增添生死流转之苦。

癸二、劣根于彼宗起恭敬的原因：

问曰：如果婆罗门教等宗派不能得解脱，为什么还有那么多人恭敬彼等呢？

恭敬婆罗门，为诵诸明故；
愍念离系者，为自苦其身。

许多众生恭敬婆罗门，是为了诵习四吠陀明处诸论的原因，同样人们愍念恭敬离系裸形者，是因见他们自己苦逼自身的原因。

有许多劣根众生恭敬随顺婆罗门或离系外道，非是依智慧抉择了彼等宗派为正法，而仅仅是因为某种暂时或表面的原由，才去恭敬随顺。比如说有些众生无有辨别善恶邪正的智慧，他们听到婆罗门整齐而悦耳的念诵声，觉得非常合乎心意，于是也想学习婆罗门的四吠陀诸明处，便对婆罗门生起恭敬，依顺他们去修习。还有那些崇拜离系裸形派者，其发心也是同样非随智慧抉择，而是见到离系外道徒，经常用五火灼身自拔毛发等常人难忍的苦行逼迫自身，由此生起悲愍，进而生起恭敬随顺之念，自己也糊涂冲动地进入其宗派，修持这些如同禽兽般自苦其身的行为。他们进入外道的原因，其



实都是因为没有深加考虑，随自己的愚痴分别念，懵懵懂懂而行所致。一般凡愚众生，若无福缘听受真正的善知识引导，此种自投火坑般的现象，很难以断绝，此诚为内道修习者深可悲愍之可怜有情也！有智者若能于内道正法深加研习，智慧愈增盛，对此类有情的悲愍也定会愈加深广。

癸三、彼等宗非正法的原因：

问曰：离系外道受如是难忍的苦行，为何不许为正法呢？而同样诸婆罗门受生于高贵的婆罗门种姓，彼等所行怎么不是人天善趣的法呢？

如苦业所感，不成为正法，
如是生非法，是世异熟故。

离系外道的苦行犹如众生所受的诸般痛苦，是不善业异熟所感，不能成为正法；同样，受生诸婆罗门处，也是过去世的业异熟故，非是得人天善趣之正法。

离系外道虽然有种种苦行，婆罗门也是受生于世间高贵种姓的人道众生，然而这些都不是成立彼等所行为正法的理由。离系外道所忍受的种种苦行，实际上与轮回众生所受诸苦一样，唯是往昔恶业所感的异熟恶果。比如地狱众生的痛苦，是因无明恶习气所感；同样离系外道痛苦加身，也是他们的无明愚痴习气所致。这样的苦行，显而易见不是正法，若这些算是解脱正法，那世间的工人、农民等日日劳苦不休，应成早已解脱了！这显然是荒诞不经的说法，绝不可能成立。还有婆罗门，他们虽然今世转生为善趣人道中的高贵种姓，然这只是宿世的业异熟而致，纯为享受异熟果，并不能算是有善

业功德之法。依《俱舍论》中所言，现前异熟果只能是果，不能为因，既然是果法，那它不可能产生将来的因。依据这种对异熟果与因的辨别，很显然可以知道，转生为婆罗门是异熟果，并无功德，非今后得人天善趣的异熟因，故生为婆罗门并非正法。这就像人们今世得到完整的眼根等法，只是前世业的异熟果，这种果并非任何感召后世福业的法，故不应许众生享受异熟善果为正法。

此处有疑：若外道苦行非正法，那内道中的苦行以什么理由成立是正法呢？答曰：第一，内道修行人的苦行，是以智慧发心为主，以外表坚忍的行为为助缘，故不同于外道依行不依心的愚行；第二，内道修行者的苦行，世世代代依照上师善知识的传授而行，在历史上有众多修行人依此道净除了罪业，现前了殊胜菩提道，如莲华生大士、布玛莫札、那若巴、米拉日巴尊者等，从现量上即证明了这些苦行是正法，依现在诸修行人的经验也可完全证明。故无论依理论比量，还是依现量，都可遣除此疑，而外道苦行无论依比量还是依现量，皆不能成立彼等为正法也。

庚二、（略示善说）分二：一、正示；二、外道不敬信佛法的原因。

辛一、正示：

问曰：若婆罗门和离系裸形派的生和苦是非法，那么什么是释迦如来所说的法呢？

如来所说法，略言唯二种，
不害生人天，观空证涅槃。

释迦如来所说的法，简略总结而言只有两种，即不损害其他众生而上生人天善趣，观诸法空无自性而证涅槃解脱。

本师释迦牟尼佛应各种众生的根基意乐，广转了三次大法轮，三转法轮中包括着八万四千法门。如是广大的法门，如果依简略窍诀总结而言，可以归纳为两类：第一即不损害众生，以此意乐而断损害他众等十恶业，修持十善业道，这些以不害为发心而修的善业，是上生人天善趣的增上生法。不损害众生是内道最基础的入门法，释迦如来曾金口亲宣："损害他众非沙门。"过去七佛也曾说过："诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。"自诩为信奉佛法者，于此基本要求应当细细省察，若此尚不能做到，即无法得人天善趣之果，也非真正的佛教徒。释迦如来所宣说的法，另一类可归纳为观诸法自性本空而现证涅槃。观诸法自性空，此即胜义谛修法，是一切众生获证离垢涅槃的不二法门。在大乘诸经论中，有关不害众生的法包括在慈悲方面，有关观空证涅槃的法包括在智慧方面，若将本师释迦牟尼佛所说的法再摄略深入而言，即是悲智双运，此二不可偏废，如同萨局哈尊者所言："空性离开悲心，或悲心离开空性，此二皆非正道。"故诸修学佛法者，必须融汇不害众生与观修空性二种正法，此如鹅王双翼，欲赴解脱光天道者，切切不可忽略此义。

辛二、外道不敬信佛法的原因：

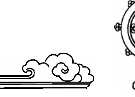
问曰：世人中有许多虽已见释迦如来的教法，但是对此不害与观空二种法，为什么不恭敬随顺呢？

世人耽自宗，如爱本生地，
于能灭彼因，如何能生欣。

世人耽著自己的宗派见，就像贪爱自己本生的故土一般，因而对于能摧灭耽著自宗恶见的佛法，怎么会生起欣喜呢？

世人于无始生死轮回以来，即一直在种种常断恶见中熏习不息，有着深厚的愚痴执著，他们对自己所秉持的外道邪宗，往往十分耽爱，认为唯有自宗非常正确，超过任何其他宗派，故而难以舍弃恶见求取上进。这种恶习就像世人大多喜欢自己出生地的故乡一样，因为对故土有贪爱，人们无论到再美好的他方国土，也觉得比不上故土好，甚至一辈子也会念念不忘这种偏执。藏人有民谚说："他乡的天堂宫殿不如故乡的茅草棚。"汉地民谚也云："金窝银窝不如自家的狗窝。"在世界各地，尤其于农业社会，这种贪恋乡土的习惯自古至今都相当浓厚，因而作者于此以这种常见习俗来比喻人们对自宗的耽爱。因为有这种耽爱偏执，世人对于能够摧灭自己所持邪宗的正法，即不害与观空的二种佛法，又如何能生起欢喜心呢？先入为主，他乡天堂不如故乡草堂，因这种恶习难以舍弃，最殊胜的佛法现在眼前，顽迷不化的众生仍然不生欣乐。所以佛陀虽广转法轮，历代高僧大德呕心沥血地继后宣扬，依然有无数世人不信奉不敬顺佛法，对这些可怜的顽冥不化者，当以棒喝醒之：若不舍自宗恶见，汝等当永沉生死轮回，永无悟入解脱正道之时！

庚三、教诲求解脱者须求善说：


有智求胜德，亦爱他真理，
日轮于地上，有目皆共睹。

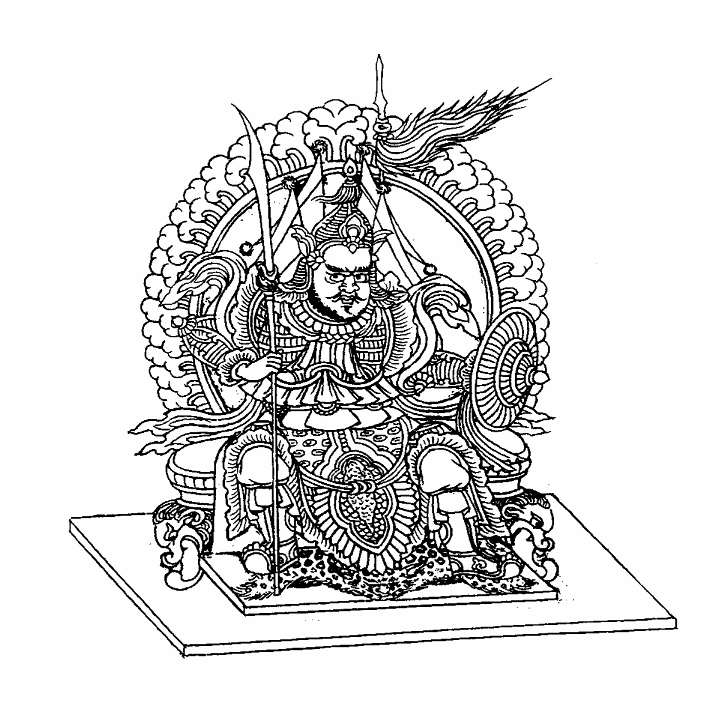
有智慧的人愿意希求殊胜功德，虽是他宗的真理也会珍爱受持，佛教正法譬如日轮照耀在大地上，一切有眼目者皆应共睹。

有辨别好坏的智慧者，不会顽固地抱着陈见不放，比如他们若见自己的故乡贫困落后或有灾难，即会舍弃远离，奔赴其他富饶平安的地方居住。同样，如果发现自己以前所学的宗派非为正法，坚持下去无有意义，而他宗的教义为真理，依彼教义而行，能得到人天增上生和解脱决定胜的安乐，虽然是他宗，有智者也应毫不犹豫地学习受持。这是世间一切正直有智之士，必然会有的治学态度，无论出世间智者抑或世间智者，在这方面都有过很好的言传与身教。而且佛教的不害与空性二种正法，穷究了宇宙人生万事万物的真理，为沉醉于无明生死黑暗中的众生，指明了走出痛苦黑暗，步向解脱彼岸的正途。这样的真理犹如朗朗虚空中的日轮，其光辉无有任何偏袒地照耀在大地上，如果是有智慧眼目的人，理应皆能现见这最胜的真理光芒。有分辨胜劣邪正智力之人，当开启智慧之眼，看看佛教的不害与空性二法，与自己内心原先所秉持的种种宗派见比较一番，再作取舍。作为正直有智之士，相信定会舍糟粕取珠玉，于正法殷重精勤修持。若不作如是如理选择，则唯有招致损恼，自苦其身而已。华智仁波切曾说过："于如佛陀般的诸大成就者的教言不以信心修持，反而信任凡夫人以极为迷乱分别念所说的语言，此种人实属愚笨！"



而纵观今日天下之芸芸众生，这类无有慧眼的愚笨者，呜呼，日渐满天下矣！堪布阿琼言：若对高僧大德的论典善说不希求，反而希求世间凡夫的邪论，这是布那亚魔王入心的表现。诸学人于此，当切切日慎三省自身心！

第十二品释终







第十三品 破根境品

己四、（破根境实有）分二：一、广释破境实有的正理；二、明实有空与如幻相同。

庚一、（广释破境实有的正理）分三：一、破所取的根境实有；二、破能取的有境（心心所）实有；三、明无实体如幻是极为稀有的原因。

辛一、（破所取的根境实有）分二：一、总破；二、别破。

壬一、（总破）分二：一、正破；二、示其余理。

癸一、（正破）分五：一、破由根识现见瓶有自性相；二、示由此理例破其余；三、由见色自相成立见其他一切有大过失；四、破唯色自相是现量境；五、示彼能立与所立相同。

子一、破由根识现见瓶有自性相：

问曰：佛教法中说诸法皆无自性，对此我等不能接受，因为诸法若无自性，应该如兔角一样不能现见，而实际中色瓶等事完全可以现见，所以一切法应该有自性。

若见瓶色时，非能见一切，
见真者谁说，瓶为可现见。

若由眼识见瓶色的时候，非能见到瓶的一切支分，所以已见真性者谁会说，瓶是可以现见的有自相之法呢？

于诸法无自性的空性法义，一般不理解者首先会想到：我明明已现见外境诸法，这些怎么会是无有自性呢？这种想法只是没有观察，若加以分析，人们的根识

实际上并不可能见到外境的自性相。此处以眼见瓶色为例分析，若说由眼识能现见瓶的自相，在世间不经观察的名言中，世人都这样马马虎虎地承认，然加以观察，此即不能成立。因所有外境法，其实都如《俱舍论》中所说那样，欲界中每种事物都由色香味触地水火风八种极微体组合而成，瓶子亦尔，它有色香等八种组成部分，人们将这八种微尘的组合体，假名为瓶，而以眼识观看时，只能现见其色尘部分，其他七个部分都不是眼识的对境，故不能见到。如果你以眼识见到瓶的色尘，而说原原本本见到了瓶的自性相，以此可以成立瓶有自性相，这种说法智者谁也不会承认。以人们根识见某种法时，其实只是见到了该法的一部分，即使从能现见的色法上讲，也是如此，如以眼识从正面见瓶的色，只见到了其前面的显色，而其侧面、后面等其他部分并未见到，故不能说真实见到了瓶的色、真实见到瓶的自相呢？因此，对诸法真相有所证悟者，并不会承认瓶等诸法有自性相可以现见。

有些分辨师认为，以根识现见的法，是一种分别寻思所得法，也即将分别识许为现量，这种观点与正理、世间名言量都相违。世间人共许所见量的外境为现量，如明月朗朗为现量境，而不可能许心识为现量境；从正理而言，能见外境的心识是无分别识，绝不是分别识，不能许为现量。此理在大疏中广有辨析，然而无有因明法相基础者，对此可能一时难理清头绪，故不繁言。

子二、示由此理例破其余：

诸有胜慧人，随前所说义，

于香味及触，一切类应遮。

诸有殊胜智慧的人，随前颂所说的正义，对那些许香味及触可由根识取到，而成立诸法有自性的这一切同类邪见均可遮除。

按照上颂所说的正理，有智慧者可以遮除其余由香味触所引生的对诸法有自性的实执。比如世人常常会想："豆蔻花肯定会有实有自体存在，因为我可以闻到它的香气。""瓶子肯定是实有自相的，因为我可以实实在在触摸其形体"等等。对这些由鼻识、身识的所取境，而执外境有自性相的误执，一一都可依前述正理遮破。瓶等对境法若实有自相存在，那么一个自相不可能有可取不可取的两部分，如是由鼻识嗅花香时，也应由鼻识嗅到花的色、味、触等，这在实际中根本就不可能成立。因此有智慧者应仔细辨别，人们在日常中的根识所见诸境，实际都只是一种粗大的印象。若对"我已见瓶色"之类的想法加以分析，人们根识其实并未见到对境的自相，只不过是没有观察时，人们迷乱地认为诸法真实成立，自己的眼耳鼻舌身识皆可感受到其自相，这些感觉如同迷梦幻觉而已，并不能成立为真实量。《三昧王经》中云："眼耳鼻非量，舌身意亦非，若彼等为量，圣道复益谁。"凡夫的根识，皆非真实的量，故不可依凡夫认为能有根识见境，而成立根境实有自性相。

子三、由见色自相成立见其他一切有大过失：

问曰：瓶与其色非是异体，而是一体法，所以由于见色，即见瓶的一切部分。

若由见色故，便言见一切，





由不见余故，色应名不见。

如果由眼识见到瓶色之故，便说见到了瓶的一切部分，那么由于不见其余香等部分故，瓶色也应该名为不见。

对方许瓶与其色是一体，所以由眼见瓶色即见瓶的一切部分，这种承认有大过失。八种极微体和合而成的瓶子，若由眼识见其一部分色尘，即可名为已见瓶的所有部分；同等道理，由你的眼识见瓶色时，其余的香味触等部分并未现见，也即眼未见瓶香、瓶味等，由是也应成未见瓶色。你们许见瓶一部分即为见所有部分，如是也应许由不见瓶的一部分，而不见瓶的一切部分，眼识应成不能现见瓶色自相。若对方不接受这种过失，那么认为由见瓶的一部分即见瓶的整体，这种立论不能成立。如果见一，即见一切，那么不见一，即不见一切，二者推理方式完全相同。若对方接受前者，理应也接受后者，完全没有道理只许其中一个。

子四、破唯色自相是现量境：

问曰：瓶子的整体虽然不是眼识的现量境，但是瓶色是现量境，依此类推即可现量成立瓶有自性。

即唯于瓶色，亦非现见性，
以彼有彼分，此分中分故。

只就瓶色而言，亦不可有现见性，因为瓶色有彼分、此分和中分，即瓶色是依众多支分假合而成故。

但就瓶的色法部分，其实也不能为眼识现量见到，而成立瓶色有自相存在。瓶色也是由众多色尘组合而成，比如一个青色瓶，有你眼识所见正面的此分色，瓶






背后不见的彼分，还有处于此二中间部分的中分；继续分析每一分，实际也由众多的细微部分组成，最后乃至可以分析至无分微尘。在如是众多微尘假合而成的瓶色之中，你所见的只不过是极小一部分，并未见到瓶色的整体。同样，嗅香、尝味、触形等也无不是如此，只是感受到对境的一部分，并不能现量了知对境的整体形象。没有观察时，人们通过这种模糊而零碎的感觉，认为自己现量见到了瓶子的自相，这是一种迷乱执著，实际并不成立。虽然于世俗名言中，人们也许根识见境为现量，而于实义中稍加观察，实无有任何现量可得。

子五、示彼能立与所立相同：

极微分有无，应审谛思察，
引不成为证，义终不可成。

极微的方分是有抑或无，应该详细思维观察，所以引用的极微不能成为瓶有自性的证据，所立的瓶是现量境之自性义始终不可能成立。

有些人认为，瓶子等一定会有根识现量缘执的自性相，因为不管如何分析，瓶子等法依然会实有存在其最细微的组成部分即极微或云无分微尘，由极微实有故，瓶子也实有不虚，故眼等根识一定可以现量见到。对这种能立的极微，若加以观察，实际中也不可能成立。所谓的极微，它究竟有无方分？若有前后等方分，则不能称之为极微，依靠这样有方分的微尘和合成瓶子，也不能成立瓶子真实有自相。若它无有任何方分，则成完全无有，如是瓶子的本性也成无有，既然无有，又如何成立瓶子有自性相，可以成为根识的现量见境呢？所以想

用极微作能立因，而成立瓶为现量境之自性相的所立，若对极微是否有方分加以观察，其能立、所立二者均不成立。

癸二、示其余理：

一切成分色，复成为有分，
故言说文字，此中亦非有。

一切色法在观察之下，都观待其有分（整体）**而成为支分色**（支分），**此支分色观待其更细的支分又成为有分，所以诸法唯是依言说文字安立的假名，此言说文字中也无有任何实体可得。**

有情根识所取的任何一种法，唯是假名，而无真实自性成立之体。比如说眼识见瓶色，所见的瓶色观待瓶子整体，只是支分色，也即只见到了瓶子的少部分支体，并未见瓶子整体；而这部分所见的支分色，观待其更细的支分，又是有分，也即眼识所见的可以说是某种有支分法，而不是支分色。在名言中，有分与支分是相互观待而成的法，若有分整体成立，支分才可以成立，支分成立，有分整体才可成立。通过上述观察，于所见境中并无真实成立的有分和支分，故所见境非有真实自性存在。以上是以色法为例，依此类推，其他外境亦尔，不可能真实成立根识能现量缘取对境的自相。所以，一切法但有语言文字所安立的假名，而并不存在本体。虽然借助语言文字名称，人们可以说有种种不同的根境，然这些根境皆是观待安立的支分或有分，而无有自性成立的实体，于实相中毫无存在。不仅如此，言说文字本身也非实有，更何况由其所表的诸法呢？有智者应于此深



入思虑，若能了知自己根识所取诸境，唯有语言假名而无实体，无始生死苦因——执诸法实有的恶习定可得以根除。

壬二、（别破）分二：一、破境有自性由根所取；二、破意识取境有自性。

癸一、（破境有自性由根所取）分二：一、破所见实有；二、破所闻实有。

子一、（破所见实有）分二：一、破境实有；二、破有境实有。

丑一、（破境实有）分二：一、破内部；二、破外部。

寅一、（破内部）分三：一、观察显色形色一异而破；二、观察四大种而破；三、明彼所许有违害。

卯一、观察显色形色一异而破：

问曰：由显色形色所组成的瓶子，是眼识现量所见，所以瓶子应该是有自相之法。

离显色有形，云何取形色，
即显取显色，何故不由身。

如果离开显色另有形色，那么眼识为什么能取形色呢？如果形色即是显色，那么取显色何故不是由身识呢？

所谓显色，是指红黄蓝黑等物体的颜色，形色是指物体的形状，如长短方圆等，这二种色是根境法的色相。有些人认为眼识能现见对境法的显色形色，以此现量完全可以成立瓶子等所取境的色自相成立。针对这类观点，此处以观察显色与形色是异体或一体而破。如果离开瓶子的显色，另有长短方圆的形色异体存在，那么在



眼识取显色时，应成不能同时缘取其形色，因二者异体，显色中无有形色，如同马上无有牛，不应该同时为眼识现见。而实际中，人们的眼识取境时，却会同时缘取其显色形色，如眼根正常者都可同时见前面红色的圆柱子、白色的方瓶等，以此显然推翻了显色形色异体的可能性。但是，如果形色与显色一体，是自性成立的一体法，也即自性成立为所取境之色自相，那么人们在以身识辨别瓶的形色时，身识为什么不能了知瓶子的显色呢？形色可以由身体触觉了达，如果形色显色自性一体，那么盲人也应见显色，黑暗之中人们也可以通过触摸了知物体的颜色……这类推论当然谁也不会承认，也显然与事实相违，因而显色与形色也非一体。二者既非异体，也非一体，然显形二色如果实有存在，必然存在一体或异体的关系，而观察之下，一体异体关系都不成立，那又如何成立二者是眼识的现量境呢？若现量不成，如何以此成立瓶子具有自相呢？故有智者应知，自根识所见之色自相唯是如同梦中景象一般。

卯二、观察四大种而破：

问曰：色处是实有，因为因色——四大种实有故。

如离于色外，不见于色因，
若如是二体，何故眼不取。

如果离开色法以外，则不能见到地等四大种色因，若这样的果色与因色二体都实有存在，以什么原因眼识不能现见二者呢？

若对方提出，以四大种实有存在，色境应自相存在，四大种是因色，因色既然存在，其果色外境也就实有不





虚，应该为眼识现量缘取。对这种立论，可以观察，在色法以外，并不可以见到地水火风四大种因色，所谓的因色只是依果色而假名安立，除了果色之外，并无别别实有的因色。如果按对方所许，因色实有，果色也是实有，如是在一个色法上存在两种实体，这是不合理的。因色与果色如果实有，那人们在见色法时，又为什么不能现见二者各自的自相呢？比如说，当你见柱子时，除果色柱子外，并不可能见到另外有四大种因色的存在。四大种因色若实有，应该是能见到的法，可见的法没有见到，显然可以成立它并不存在。所以，对方若以大种因色实有的观点，成立眼识所取色境是实有，应成眼识能取大种因色，而实际中眼识不能取大种因色，故因色实有的立论不成，如是色境实有的观点也无法成立。

卯三、明彼所许有违害：

见地名为坚，是身根所取，
以是唯触中，乃可说名地。

现见地大名为坚性，是身根所取境；因此只有在触觉范围中，才可以说名为地。

上偈所言的他宗观点，许实有因色四大种存在，因而色处实有，这种承认尚有另外一种过失。六尘中的色处，是眼识的对境，而地等大种是身识触觉的对境，如是不同的两种法，又如何成立为因果，又怎么会同体存在呢？比如地大，它是一种坚性，是有情身根触觉所取认之境，只有在身根触觉范围中，才可认识安名为地大，其余根识对它无有缘取确认的功能。地等四大种与六尘中的色处有很大区别，一为身识所取境，一为眼识所取

境，如果依敌宗所许，地大等因色与色处果色，二者皆是实有，那么二者之间则不成立因果关系，因为二者各有实体，各自性相秉然不同，如是彼等所许果色也有无因的过失。而且对方许二者同体存在于色法之中，能为眼识所取，如是应成大种因色能为眼识所取，这种观点的谬误显然易见。

寅二、破外部：

由所见生故，此瓶无少德，
故如所见生，其有性非有。

由所见产生的缘故，这种瓶子无有少分功德，所以就像所见瓶从所见生而非真瓶一样，其瓶的实有自性不能成立。

此处是破斥胜论外道所许的观点。胜论师认为：人们在见瓶子时，瓶子的自体并不能见到，但是瓶子也不是非所见的物体，瓶子具有一个所见身，即有一个所见的总相，这个总相能够现见，所以瓶子可以成为现量所见，这种立论极不合理。根识所见的瓶子如果是瓶子的总相，那么你们现量所见的瓶子，并非瓶子自体，如是瓶子的存在也就没有什么功德作用，因为其自体不可见；而且你们见瓶，也没有什么功德，以所见并非真正的瓶子，不能成立是现量见瓶。用另一种方法观察，你们的所见和瓶子是一体还是异体呢？若许一体，见到所见时，即见到了瓶子的自体，与你们原先所许的“瓶子自体非所见”相违；若许异体，那见瓶子时，只能见所见，与瓶子自体无有关系，而你们以见到与瓶异体的所见，来成立瓶有自相可以现量见到，这是无有道理的推



论，因见到的不是真实瓶自相，而是另一种所见总相，是一种非瓶自体的假象。所以无论怎样努力，建立瓶有自性相，都会如同胜论外道所许“所见瓶相从瓶的所见总相而生起”一样，其自性不可成立，而只是一种非实有的假象，是一种名言假立的幻相。

丑二、（破有境实有）分五：一、破眼能见色有自性；二、破识是作者；三、破眼是作者；四、眼应观待自身为能见；五、破三缘和合是能见色者。

寅一、破眼能见色有自性：

问曰：现见色等境有自性，因为有能缘色等境的眼等诸根。

> 眼等皆大造，何眼见非余，
> 故业果难思，牟尼真实说。

眼等诸根都是大种所造，然而任何色处只有眼见而非其余耳根等所能见，所以业果难可思议，这是释迦牟尼佛的真实语。

人们认为眼能见色是天经地义，自性成立之事，但是为什么眼能见色？谁也不可能举出真实的理由。有情的眼耳等诸色根，都是由四大种和合造成，其组合成分并无差别，然而对于任何色处，却只有眼根能缘，其余相同的由四大种所成之耳身等根，却不能见。同样，四大所成之耳根只能缘声，鼻根只能缘香，对其余的境不能缘取。由此可知，眼见色等现象并非自性成立，而是众生不可思议的业力异熟果，造成了四大所造根有不同作用的假象。如果大种所造的眼见色自性成立，也即大种所造的眼根自性成立能见色，应成耳鼻等也能见色，因它们也同样是大种所造，对此显然谁也不会承认。眼

为何只能见色，这是难思的因果，是名言中的一种缘起现象，不能以理智观察，对这些难可思测的因果，本师释迦牟尼佛以真实语说过：“有情异熟难思议，世间一切从风生。”如同器世间依风而生成，众生的一切现象也由不可思议的异熟业形成。故不应将不可测知的眼见色等业果现象，误认为自性成立之法。

寅二、破识是作者：

问曰：眼根有自性，因为眼根的果识能见色。

> 智缘未有故，智非在见先，
> 居后智唐捐，同时见无用。

眼识的缘尚未有故，眼识非在见境之先，若在见境之后眼识应成无义唐捐，眼识若与见境同时，则见的作用应成无用。

有人认为，眼等诸根的果识能现见对境，所以眼根等理应自性成立。对此立论可以观察，果识（智）在见境的过程中，是先于见境生起、其后生起、抑或同时生起？首先分析，眼识不可能在见色之前生起，若未见色，生眼识的所缘境不存在，眼识果不可能无因无缘生起，比如若未见到瓶子，缘取瓶的眼识即不会生起。如果是先见色，而后生起眼识，不观察时，世人都会这样承认，而观察之下也不可能成立，因为生起眼识是为了见色，若先已见到了色，而后来生起的眼识即成无义唐捐，已没有任何必要了。如果在见色同时生起眼识，二者即成同时存在互不观待的法，眼识已经成立，如是为生起眼识的见色作业也就无有任何作用。同样，对鼻舌身等根识取境，也可作如是分析。如此就会发现，在真实中根



识并不能缘取对境，名言中世人常以为根识能取境，唯是迷乱计执分别假象而已。

寅三、（破眼是作者）分三：一、眼有见色的功能则有大过；二、见色后为见行法则无用；三、眼若不至境而能自性见色则眼应见一切境。

卯一、眼有见色的功能则有大过：

眼若行至境，色远见应迟，
何不亦分明，照极远近色。

在见色时，眼根若要行至色境，那么见远处的色境时应当迟缓；而且，眼根为何不能同样分明地照见极远与极近的色境呢？

世人一般都会认为，正常的眼根能见外境色法，然而对这些现象若深入观察，不难发现所谓的“眼能见色”，只是一种迷乱假象，在真实中并不能成立。如果眼能见色，外界色境并不会移动至眼根内，那是否眼根去行至色境呢？比如眼根看柱子，柱子不会移动到眼根里，那是不是眼根自己行动去接触了柱子呢？如果是这样，外界色境离眼根越远，即需要越长时间才能为眼根见到。可是在现实中，人们看远近之物，并无如是区别，就像现在看经堂，一抬头整个经堂里的景象就能同时照见，并无远近快慢之别。而且眼若能行至境见色，则见色时，不应有极近极远不能见的差别。极近的色如涂在眼根上的药，已与眼相触故，又为何不能见呢？极远的色，如远方景色，如果是眼能行至境见色，理应同样分明地照见，而不应有见不到或者不清楚的差别。所以，许眼能行至境见色，也有众多太过。色不能行至眼根，

眼根也不能行至色境，那世人所谓的眼能见色，又是如何成立的呢？现代人可能回答说：噢，这毫无稀奇，是色境的光影反射至眼球，所以眼能见到色境。这种想法更为迷乱，既然承认眼根所见的是光线影子，那理应明白，眼根所见的，并非外境色法的自体相，而是一种假象，是依于光影等因缘，人们以心识判断想象出来的东西，对这样的想象物，绝不应许为外界真实的自相。若于这方面深入观察，则于有情的见闻觉知现象，皆可了知唯是虚妄分别，无有任何真实性可言。

卯二、见色后为见行法则无用：

若见色眼行，其行则无德，
或名所欲见，言定则成妄。

若是见色以后眼方行至色境，其行则无有任何功德；或者说先未见而行至所欲见的境后，言说决定能见则应成虚妄。

如果有人想：眼根见色时，是先见到了色境，而后眼根行动，至色境去缘取它。这是大谬不然的想法，眼根的行动是为了见色，如果色境已经见到了，那它再行动又是为什么？又有何意义呢？实无有任何功德实义。已见之法，即无需再劳眼根去行动，已见某法之后，再去行动以求见它，唯是无义重复之举。还有一种观点认为：眼见色并非见后再行，而是未见境时，先要行动靠近所欲见的色境，如是就决定能见到对境。这也是大错特错的立论，若首先未见，就像盲人没有见外境一样，那么眼又向何处行动呢？自己首先对外境毫无所知，就说决定能见，无疑是愚痴虚妄的迷乱想法，就像某人先

闭上眼睛不见一物，然后想“我要见石女儿”，说自己睁开眼睛就决定能见石女儿一样，对此谁人都可了知其虚妄。若如是观察，人们眼见色法也不成立，世俗诸法唯是虚假名言也。

卯三、眼若不至境而能自性见色则眼应见一切境：

问曰：眼见色是眼的自性功能，无需行至境，故无有上述过失。

若不往而观，应见一切色，
眼既无行动，无碍亦无障。

如果许眼不往境而能自性地观见，应成眼能无碍见一切色境；眼既然无需行至境即能见色，则无有远近也无有障碍不障碍的差别。

如果许眼无需行至对境即能自性见色，则有眼应见一切色境的过失。眼若不需行至对境，外境也不会自动行至眼根，二者无有接触，眼即能见到，那么与眼根没有接触的法，也应一一为眼所缘取现见。眼无需相遇对境即能见，如是眼取色境时，则不应存在远近、有无障碍的差别，而应恒时同样分明地照见里里外外一切色境，恒时无有不见者。只要许眼能自性见色者，这类过失即无由避免，因为自性能见者，则不会有改变，不会受他缘的影响。而实际中，世人见色要受他缘影响，也有远近与有无障碍的限制，很明显反映了眼并非能自性地见一切色。在中观自宗，许眼见色是世人分别心前一种假立的缘起现象，因为是假立虚幻现象，故可以藉因缘显现，而无需至色境或不至色境的观察，就如梦境幻象一样，没有什么合理不合理。而若许为真实，则必有

其生起运行方式，故观察之下，明显可以发现种种无法合理建立之处。

寅四、眼应观待自身为能见：

一切法本性，先应自能见，
何故此眼根，不见于眼性。

眼若自性能见，即本性应成能见一切法，如是先应自己能见自己，那为什么此眼根不见它自己呢？

若许眼根本来即具能见色境的自性，眼应成观待自身为能见，自己应该先见到自己。眼若自性能见，本来即应恒时照见一切色法，如是眼根也应从初至今能见到眼根自身，以眼根本身也是色法，也应成为它自己所见的色境，而不应有任何变化。比如说，檀香的名言本性即具香味，自生至灭间其他物品只要遇上它，即会为它所染香，它自己也不改香味。同样，若眼本性即能见一切，那自己亦应能见，然而在现实中，眼根自己决不能见自己。自眼见自眼，如同剑刃自割、轻健者骑自肩一样，这是毕竟不会成立之法。所以许眼能见色自性成立者，与圣教量、比量推理皆有相违，世人也皆知自不见自，犹如色不见色，于此不应颠倒理解也。

寅五、破三缘和合是能见色者：

问曰：眼虽然不能单独见色，然而由眼、境、作意三缘和合，即能真实不虚地见到外境。

眼中无有识，识中也无见，
色中二俱无，彼何能见色。

眼根中无有了别色境的作意，作意也无有见色的功能，而色境中，眼根与作意二者都不存在，那么彼三缘和合怎么能见色境呢？



根境识（作意）三缘和合，即能有见境作用的发生，这是经部行人及观察名言的因明论师所许的观点。在中观师看来，这种观点唯是虚幻名言现象，而非真实成立，修行人不应执为真实。在三缘和合之中，首先眼根不会有作意见色境的识，因眼是色根，而无作意即不会无缘无故发生见色作用；作意取境的识，亦没有取色相的功能，它只是一种心识意念，不能单独缘境生起见色现象；在色境中，也即外境所缘缘之中，既无眼根，也无作意取境的识，此二无有，也就更不可能有见色作用。根境识三者各自都无有见色功能，那它们聚合起来，也无法成立有见色作用。比如说一百个盲人，他们各自都无有见色境的功能，如果聚合起来，也不可能有见色功能；一粒砂石中无有芝麻油，将全世界所有的砂石集合起来，也同样不可能榨出芝麻油。同样道理，若根境识三者皆无见色功能，三者聚合后，也不可能见色。若许三缘和合能见色，那只是一种无有真实性的迷乱名言假象，在中观自宗，认许这些迷乱假象是凡愚众生前所存在的暂时现象，如同梦幻一般，非自性成立，也经不起观察。宁玛派的大成就者荣素班智达说过：所有名言现象，依名言谛观察，彼等于名言中也非真实成立。若能如是深入正理，无始以来的轮回苦因一定可以迅速打破，径入无生实相之境。

子二、（破所闻实有）分三：一、观察声音是否能说者而破；二、观察与声相合是否取境而破；三、明不取声初分的违害。

丑一、观察声音是否能说者而破：

若声说而行，何不成说者；
若不说而行，何缘生彼解。

如果声音是说而行至耳根，声音以何缘不成为说者呢？如果声音不说而行到耳根，识以何缘对彼声音生起了解呢？

以上破除了眼能自性见色，同样耳识也不能真实成立有闻声功能。若耳识能自性闻声，可以观察耳识闻声是以什么方式发生听受关系。一般人认为，声音传到耳根，然后为声识所了别；然而这种声是说而行至耳，还是不说而行至耳？如果声是说而行至耳，也即声带着发出响声的动作，才行至耳中，就像旁人在你身边说出种种语音一样，这种声即应成为说者而非所闻境。既是说者，就不应称为声音，声只是六尘中的一种无情法，而非能说者，所以声非是说而行至耳。再观察若声音不说而行，不带任何响动而行至耳识，或说声未响之前，已与耳相触，那么耳识无有因缘可以闻知了别声，因为声无有发出任何声音，不能成为耳识所了别之境。经过这两种分析后，应了知耳识闻声，只是在没有观察的情况下，才会为世人所认许的一种现象，实际中声无论有响动（说）还是无响动，皆不能行至耳中成为所闻境。现代人会认为，声是一种振动，由空气等媒体的波动可传至耳根，然后即能原原本本地听到声所发出的声音等等。既已了知所闻之声，是一种由他物所传来的振动，就应知所闻并非对境所出的真实声音，而是一种他缘所引生的虚幻感觉，于此幻觉不应许为真实。实际中人们的耳识，绝不可能真实听到声所出之声音。



丑二、观察与声相合是否取境而破：

若至耳取声，声初由何取；
声非单独至，如何能单取。

若声行至耳根，耳识才能取声音，那么声最初是由何者缘取？而且声非能单独行至耳根，耳识又怎么能单独取声呢？

再从耳识取声的过程分析，人们共许声音要传进耳根，然后耳识才能缘取了别这种所闻境。这个过程中存在着很大的过失，若声音在行至耳根后，才能成为所取的声，那么在此之前，在它生起之最初，应成无有耳识执取它，因耳识须依所取境方能生起。既无有耳识的缘取，其他根识也不能取，那它无法成立为声，因为声是耳识所闻境，观待能闻的耳识才可成立。若无有任何闻者，即名为声，那虚空石头之类非声之物，岂不也可许为声？而且声音在生起传至耳根时，并非单独而至，而是与多种因缘聚合后，才生起闻声之识。但是人们在闻声时，却单独听到了声尘，于其他种种因素却没有缘取，这也是极不合理的现象。声音本体具有多种成分，耳识若能真实取声，于此同存一体之法，又怎么能单独缘取一种呢？如果单独能取，应成声音无有多种因素能单独生起，可是这于事实全然相违。依多种微尘组合而成的声，若能为耳识所取，应成耳识也能取其色尘或香尘等，如是显然与事实相违，故不应许耳识能真实于声相合而取声。

丑三、明不取声初分的违害：

问曰：如果在最初生起时，声音无有缘取者，这



又有什么过失呢？

乃至未闻声，应非是声性；
无声后成声，此定不应理。

声音乃至未被闻到之前，应该不是声音之性；而最初如果不是声，闻到后变成声，此决定不应理。

对上偈所言的“声初由何取”一句，此颂接着分析，若许声音在行至耳根前，不为耳识所取，这种观点即有损害声性的过失。所谓的声音或声，是耳识的对境，须依能闻的耳识，才可观待成立这种所闻声音的名称。比如说你的耳识闻到了某种声音，你才可以说那是某种声音，如果没有任何听闻它的能闻耳识，而其他根识也不能缘取，纵然巨若奔雷，也不可安立为声。试想于一耳聋者前，说那边有某种声音，他定然会笑你无事生非，不会承认声音的存在。若强说无有耳识缘取者，也应名为声，那么色香味触余境，也应名为声，因它们也无有任何耳识在缘，此诚有大过失。“至耳取声”之观点若成立，也应成声从无声变成了有声，这也是不应理的。因对方许一切法常住实有，耳闻声自性成立，而声从无声变成了有声，从不被听闻到被听闻，显然已不是常住不变的实有法，而是有变动有生灭的无常法。所以，若对耳识的闻声加以观察，有智者一定可以发现，这些现象只是因缘和合而现起的梦幻妄境，无有真实成立的道理。佛经中云：“譬如有木及丝弦，琴师手动三和合，能出琵琶箜篌声，彼等美音从何出？是故智者应观察，彼从何来往何去，一一方隅遍寻求，声音来去不可得。”当修行者相续中能融入如是如理观察的智慧时，于外界



一切誉毁赞骂等等，皆可了知如同空谷回音，自心不为所动，以此即能渐渐破除实执，斩断生死轮回之根。

癸二、破意识取境有自性：

问曰：心意能至境而取，所以意识取境是自性有。

心若离诸根，去亦应无用，
设如是命者，应常无有心。

心意若离开诸根，去至境也应无有取境作用；假设这样，命者——我应恒常无有心。

有人认为耳等根识能行至外境，所以意识可以自性成立有取境的作用，这种承认不合道理。假设心识能行至境，耳等诸根也不可能与意识一起行至境，以此心识与境相遇也不会发生缘取作用。因为在取境过程中，有情的耳等诸根与识，必须相互缘助才能起作用，根识不能单独缘取境界，在《释量论》等因明论著中对此阐述得很详细。心识单独行至境，只会如同盲人无有取色境的功能，聋者无有取声的功能，无法发生任何取境作用。不但如此，如果心能行至外境，有情所执著的命者——我，就会如同一具僵尸一样，恒常无有辨别思维的心，这样的我又怎么会是有情法呢？甲操杰大师说："若以此等正理观察，便知境和根识取境的功能皆无自性。"

辛二、（破能取的有境（心心所）实有）分二：一、明想蕴的相；二、破想蕴实有。

壬一、明想蕴的相：

问曰：诸根境若无有自性，那观察不同境的想蕴又会如何呢？

令心妄取尘，依先见如焰，

妄立诸法义，是想蕴应知。

使心识妄取色等尘境，依于先前所见境，使意识取执种种如同阳焰的幻相为实有，由是妄立诸法不同义相的心所法，应知这就是想蕴。

如上所作观察，诸根境皆无自性，而观察诸根境不同的想蕴，也同样无有自性。但是在世俗中，想蕴也并非全然无有，它也有自身的种种作用表现，若要破除对它的实执，需要先认识其体相作用。想蕴是有情妄立诸法的一种心所法，它能令心迷妄地执取色等尘境。依靠所见境，然后意识进行判断缘取种种不同境相，并进一步执著这些境相。这个过程如同执著阳焰水一样，虽然阳焰无有水的性质，但是依想蕴的作用，有情会生起水想；同样，名言中的色声香味等尘境，本来无有任何可缘之体，然而依想蕴的作用，有情安立了诸法的各个不同法相，如这是火、这是大山等等，这一切皆是由想蕴迷妄安立的名言假象。若能了知想蕴的这种迷乱作用，对内外境诸法的自性妄执，一定可以生起清楚认识。

壬二、破想蕴实有：

问曰：想蕴若无有自性，则一切法都不能建立。

眼色等为缘，如幻生诸识，
若执为实有，幻喻不应成。

以眼根色境等为缘，就能如幻术般生起各种心识，如果执识等诸法为实有自性，则说如幻的比喻不应成立。

诸法虽然皆无自性，然而于名言中，可以依眼根为增上缘，以色等外境为所缘缘，以作意为等无间缘，以

种种因缘和合，即可如幻化般生起眼识等各种根识。此时以颠倒的想心所执取其相，并安立其眼识的法义，进而令心识执其为实有。然而，这内识外境一切法皆无自性，唯以妄念执为实有。前面的内容中也讲过"故唯虚妄念，缘虚妄境生"，依虚妄境可产生虚妄的分别；同样，依幻化不实的外境等缘，也可产生种种幻化心识。因此，诸法虽无自性，依于因缘聚合，种种如幻显现并无断灭。如果执根境等缘产生的心识或种种其他缘起法实有自性，佛陀所说的如幻比喻则不应成立，对此有理智者谁能认许呢？无论以理证比量推理，抑或以圣者的现量，皆可无误成立诸法如幻化无有自性的立论。比如说心识，它并非来自于诸根，也非来自于外境，以二者皆为无情色法故，它也非自生，然而当根境缘聚合时，它即能宛然而现，当缘散之后，它又刹那消逝无迹，寻其来处、去处、住处皆不可得，这与幻师依木石幻变象马等又有何差别呢？既然由想蕴安立的识等诸法皆无自性，那么能安立其实有的想蕴也定无自性。故行人当反复深思，诸法若有实，则此等如幻的生灭现象皆不容有。

辛三、明无实体如幻是极为稀有的原因：

问曰：既说诸根非能取境，又说依眼色等为缘能生眼识，这岂不是稀有难测之事吗？

世间诸所有，无不皆稀有，
根境理同然，智者何惊异。

世间所有的法，无不都是显而无自性的稀有之事，根境无自性之理也是同样，以此智者又有何惊异呢？

于实义中，诸根并非能缘取外境，于名言中依于眼色等缘，又能如幻地生起眼识等，这种事确实是非常稀奇。不仅如此，世间的一切万法都是这样，以胜义谛正理观察时，一切法皆如梦如幻不能成立，于名言中不观察的情况下，诸法亦可无欺地显现。比如种子生苗芽，若以理智观察，种子灭而生苗与种子不灭生苗等，何种方式也不能成立；可是于不观察的名言世俗中，依种子等因缘又可无欺地生起苗芽。所有的法无不如是，奇妙难测，根境之理也是同样。以正理观察时，眼耳诸根无论遇境或不遇境等，不管以何种方式，也不能成立见境等事；不观察时，依于根境等缘聚，可无欺地生起种种根识。若能通达此缘起不虚、自性非实的正理，智者于此也就不会感到惊奇难测了。龙树菩萨言："知此诸法空性已，一切业果依缘起，稀有又此极稀有，稀奇又此极稀奇！"智者于此深赞稀有，乃是因已知诸法本体空性、缘起不虚的二谛双运妙理，诸学人若能深入此妙义海洋，也能于此深得稀有妙味！

庚二、明实有空与如幻相同：

诸法如火轮，变化梦幻事，
水月彗星响，阳焰及浮云。

缘起诸法犹如火轮、变化、梦、幻事、水月、彗星、空谷回声、阳焰及浮云，虽有显现而无实体。

诸法虽无本体，然而依种种不同因缘的聚合，其现象却宛然不灭。这些缘起现象以比喻而言，可以举出许多现实生活中的例子，让学人明白其无有自性的实义。首先，诸法如火轮，当人们手持火棍迅速旋转，特别是

于黑暗中转动时，在眼前即会分明地出现一个火圈，虽然人们也明明知道这个火轮是不真实的，实际无有火轮存在，然而依旋转火棍与人类的视觉残留误觉，火轮的形象却分明不灭，同样，一切万法亦复如是，正在显现的当下却无丝毫自性的存在；还有瑜伽师以禅定通力所变化的美女宫殿；梦中千奇百怪的种种景象；幻术师所幻现的少女象马等事，虽然不实，却能迷惑有情，生起种种颠倒执著；诸法也如同水月，水中虽无真实的月亮，然因缘具足时，其现象却明然而存；如彗星（原意不明，似应为雾），虚空之中能现轻纱山峦等相状；如空谷回音，能引颠倒识生；如阳焰，于非境之中引生错乱分别；如远处浮云，见似山丘、象、马等形。诸法如幻无实，显而无自性的比喻，在诸经论中尚有许多，通常以幻化八喻对应释说诸法无生无灭、不一不异、不来不去、不断不常，离八边的意趣。佛陀在《金刚经》中说："一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。"于《月灯三昧经》中也更为详细地说过："譬如有童女，夜卧梦产子，生欣死忧戚，诸法亦复然。如幻作多身，谓男女象马，是相非真实，诸法亦复然。如净虚空月，影现于清池，非月形入水，诸法亦复然。如人在山谷，歌哭言笑响，闻声不可得，诸法亦复然。譬如春日中，辉光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦复然。见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。如虚空无云，忽然起阴曀，知从何所出，诸法亦复然。如焰寻香城，如幻事如梦，观行相空寂，诸法亦复然。"若能常时吟诵观修，定可现见如是诸法空寂如幻的实相。

第十三品释终





法称菩萨

第十四品 破边执品

己五、（破边执）分四：一、成立诸法自性空；二、妄执诸法为常为实有的错乱因；三、略示成立无实有之理；四、明通达无实有的所为。

庚一、（成立诸法自性空）分二：一、略示；二、广释。

辛一、略示：

问曰：如果说所有缘起现象如同旋火轮，无有自性，那么什么叫做有自性呢？

若有任何法，都不依他成，
可说为实有，然彼皆非有。

若有任何法都不依靠他法，而是自己能单独成立存在，这种法即可说为实有，然而这种法于任何处任何时都不会有。

诸法皆无有自性，以诸法必定会是从因缘生起故。如果某法有自性，这种法应不依靠任何因缘，即能成就或说存在，也不受任何他缘的影响而恒常不变，以自性永远不会变为他性故。如果有这样的法存在，即可称它为实有法，然而无论是谁，即使寻遍十方三世所有事物，也不可能得到此类实有自性之法。这是洞察究竟真理的一切智智佛陀，以无碍智慧所亲见的事实，也是每一个了知中观空性缘起正理的智者，能以无垢正理建立的正量。不管于世俗胜义中，不依他缘而自性成立之法，何时何处皆非有，这便是破边执的中心正理，也是龙树父子所阐述的中观密意所在。此处所说的有自性、自性成

立，是指不由他缘而唯由自体单独成立，也即实有、成实自体有、自相有、自性有、实相中成立、胜义谛堪忍等，在诸经论中有诸多异名而所指相同。

在大疏中，月称菩萨于此广述了中观义理的所破，以及中观宗遮止一切实执戏论的正理。全知麦彭仁波切曾于《中观庄严论释》中言："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。"能于此颂深入思维者，定可掌握遣荡一切实执的智慧。

辛二、（广释）分四：一、观察四边破积聚（总体）实有；二、破有聚（支分）实有；三、观察一与多而破；四、由破四边的理例破其余。

壬一分二：一、略示；二、广释。

癸一、略示：

非一色即瓶，非异瓶具色，
非依瓶有色，非有瓶依色。

瓶与色非一体，否则色即是瓶，也非异于瓶体有色相；非依于瓶子有色相，也非有瓶子依于色相。

有人认为瓶子等色法是由众多极微积聚而成，故有自性实体。这种说法是否成立，尚需观察，若瓶子有实体，那么瓶体与其色相是一体抑或异体？如果是一体，柱子等一切颜色形状都应成为瓶体，何处有色相，彼处也应有瓶子，这显然不能成立。若瓶色异体，应成二者有两种不同的体，那么瓶子无色相，瓶子的色相单独存在非瓶之处，这种情况肯定不可能存在，因为人们现见瓶子都有颜色形状。然后，若瓶子与色是有自性的异体，依于瓶体有色相或依于色相有瓶体，这两种都不可能成



立，以二者若自性异体，相依而存，那么不观待色相也能缘取瓶体，不观待瓶体也能缘取其色相，就像盘中有苹果，二者都可单独缘取。此颂的推论观察方法，是观察某法若有实体，那么它的所依能依，二者是否一体或异体，能依所依二者是否可以成立异体相依，若这些关系都不成立，其实体即无由成立。任何一种色法，人们都会以其有形色相状可缘取，而执它有实体存在，若能以如上色相与体是一是异等方法观察，这类迷乱分别实执，即不难断除。以色法若实有，必然要有成立理由，而一经观察，真正成立实有的依据不可得也。

癸二、（广释）分二：一、破他部；二、破内部。

子一分二：一、破能相；二、破所相。

丑一分二：一、破实总是异体的所依；二、破德是异体的所依。

寅一、破实总是异体的所依：

若见二相异，谓离瓶有同，
非尔是则同，何不异于瓶。

如果见有性与瓶，总别二相是异，便说离瓶子实体有同（有性），但按理非是这样，若是这样，同（有性）为何不异于瓶呢？

此处的“破他部”是指破斥胜论外道的观点。胜论师认为：色与瓶虽然不是异体，但是其有性与瓶是异体，瓶是实质，是一种别体，有性是总相，二者异体联系，由总相可成立瓶的存在，所以瓶是实有。中观师破曰：如果瓶的实质别体，与其有性总体二者是异体，以此你们说在瓶之外有一个总相有性存在，这是不合道理的。

如果总相有性与瓶的别体相异，那么有性以什么理由与瓶不相异呢？二者理应相异不一，而有性既然与瓶子本身无关，故无法以它成立瓶是实有。胜论外道于此，是想建立一种所谓的有性总相，来成立瓶子等法的别体为实有，但这种总相存在，不能是瓶等法的色，如上颂已破，故他们说总相有性是异于瓶子的法，这种法与瓶子有联系，故能成立瓶子为实有等等。这种建立虽然挖空心思，然而总相别相既然相异，二者即不能有什么关系，如同马以外的牛，即使有牛存在，对马的存在毫无帮助。

寅二、（破德是异体的所依）分二：一、正破；二、许异德不依德有相违。

卯一、正破：

问曰：瓶有实体，因为有一、二等德数异体所依故。

若一不名瓶，瓶应不名一，
此具非相等，由此亦非一。

如果一等德数不叫做瓶，那么瓶也不应叫做一；此瓶与所具德数并非相等，由此瓶亦不是一。

胜论派许一切所知法可归纳为实质、功德、业、总体、别体、会合六种句义，实质法是功德所依，所谓功德法即实质法具有的数量、苦乐等，依数量等功德，可以成立实质法实有。如果这样承认，那么就瓶子而言，瓶子与它所具的一、二等数量功德，是否为一体呢？谁都知道，瓶子所具的德数一、二等，并不是瓶子，不能称为瓶子。如果一是瓶子，那么所有的一，如柱子所具的一、牦牛所具的一，都应成瓶子，所以瓶子实体与它



所具的功德不是自性一体法。按理瓶不是一，而依有一、二等功德来成瓶子具实体，也就无法成立。对方辩难曰：如果一不是与瓶子同等存在，那应成瓶子不能有一、二等功德，如是一个瓶子就永远不应找到。所以应许瓶具有一数故，瓶能成一，但一数不成为瓶。答曰：世俗名言中，瓶子能具有一、二等德数，然而这些德数并非是瓶子，因为一并不能有瓶子，二者并非相等关系，因此可以成立瓶子非是一，不能依一来成立瓶子实有。胜论派许一与瓶是异体，二者是能依所依关系，以所依存在即能依存在，在上述观察下，瓶具有一数，而一数并不能具有瓶，二者并非相等，故不能成立瓶即是一，以一存在瓶即有实体存在的立论。

卯二、许异德不依德有相违：

如色遍于实，色实得大名；
敌论若非他，应申自宗义。

如果色能遍于实质，色实际上得到了“大德”的名称；敌方观点若非他宗而是自宗，即应申自宗教义驳斥敌论，（然汝怎么能以自宗来难内道呢？）

胜论外道认为功德可依于实质，各个功德相互间不能成为能依所依，而加以分析，这种立论不能成立，实际上他们所谓的功德仍然要依于功德。比如说瓶功德中的色法（即颜色、形状），胜论师许它能遍于实质，若色遍于实质，瓶的大小高低种种形象，即是色的大小高低等，这样色也应得“大”名，能成为其他大小等功德的依处，很明显推翻了他们的观点。对方难曰：这种说法不对，第二德不依德，是我们的宗义，所以大小等功德不依于

色。答曰：如果你们的敌论者，在问难时所用的不是汝宗外的他宗，而是用你们的宗义，那么你也应提出自宗教义来回答。但是，对我们内道宗的破斥，你等又怎么能用自宗来问难呢？正在推证辩论某宗义是否可以成立时，不能引此宗义证成他自己的观点，而应以双方共许的因明推理方法来论证，这是内外道共许的辩论原则。不管于何种辩论场合中，这都是必须遵循的基本原则，不然无论你如何引述自宗，敌方也可引用他的自宗，二者永无达成共识的机会。

丑二、破所相：

问曰：他性异体的功德虽已破除，但所相——瓶子尚未破除，因此瓶有自性。

非由于能相，能成其所相，
此中异数等，实性亦非有。

非是由于能相而能成立其所相实有，所以此中离于一、二德数等，实有自性的瓶体亦应非有。

能相是表示或说确立某法的法相，所相是能相所表示的法，比如说，瓶的功德为能相，依功德所表示的瓶为所相。在上颂已破除了瓶的能相功德，而外道仍执瓶自体实存，这实际上严重地违犯了因明推理规则。因为前面已破除了瓶的能相——一、二等异体的德数，能相既然不成立，其所相瓶子也就不应再许有自性存在。要建立某种法，必须先建立其能相，离开能相则无有异体的所相，离所相也无有异体的能相可得。而你们许一、二等功德，是异于瓶体的法，依于这种能相，明显不能成立所相瓶的存在。否则，应成一数即瓶体，瓶体即一



数，等等有如上所说的种种太过。

子二、（破内部）分二：一、广破一聚实有；二、略破聚者虽多而所聚一体是有自性。

丑一分五：一、观察一异而破；二、破诸支分互相和合一聚是实有；三、示破一聚合实有之其他理由；四、破瓶从自因实有而生；五、破由观待自支分故瓶从实有因而生。

寅一、观察一异而破：

离别相无瓶，故瓶体非一，
一一非瓶故，瓶体亦非多。

离开色等八微别相外无有瓶，所以瓶体不是自性独立一体；而八微的一一体都不是瓶体，所以瓶体也不是多体。

内道中的经部论师认为，瓶等由色香味触地水火风八微合为一体，所以存在自性实体。而瓶体如果是由八种微尘和合而成，又怎么能成自性一体呢？所谓的瓶子，只不过是人们在微尘聚合体上，以分别安立的一种名言，在这个假名为瓶的聚合中，除了色等八微各各别相外，并不存在一个名为瓶子的法。如果瓶子存在，必须要有成立它的能相，而观察之下，只有八微各自的法相，无有瓶子的相，所以不存自性一体的瓶子。瓶子不存在自性成立的独一体，那是否可成立：瓶子由八微组成，以此而有多体呢？这也不成立。因为色香味触地水火风，各有它们的别相，而无有瓶相，一个瓶体尚无法成立，故不能成立有多个瓶体，否则八微一一体都应成为瓶子，这种混淆名言的说法，当然是不能成立的。而且，由八微一一体都不是瓶，它们之间无论怎样聚合，

不能真正产生瓶体，就像在一粒沙尘上，不存在大米相，那无论怎样聚合多粒沙尘，也不可成为大米，故于八微的聚合中，也不存在一个或多个瓶体。

寅二、（破诸支分互相和合一聚是实有）分二：一、正破；二、破彼所答。

卯一、正破：

问曰：由八微互相接触和合即可成为一瓶，所以瓶是实有。

非无有触体，与有触体合，
故色等诸法，不可合为瓶。

瓶非是由无有触体的色香味触，与有触体的地水火风和合成一体，所以色等八微诸法，不可能和合成为实有的瓶。

前偈已破八微聚合，如同多个尘粒捏在一起，便能成就实有瓶体的可能性。于是对方又提出八微聚合成瓶非是简单地会合，而是如同泥水相互和合，成为不分的一聚，以这种一聚可以成立瓶子有实体。八尘和合成一聚，这种所谓的和合能否成立，还需要观察。在色等八尘之中，色香味触四种是眼等根识所缘的境，无有形体，所以是无有触体之法；而地水火风四大，是有触体之法。这两种法一类有体，一类无体，故不可能有真正的相遇和合发生，犹如兔角不可能与手掌发生相触一般。既无法发生相遇，八微之间也就不可能发生所谓的和合一聚，而成为实有的瓶体。有关和合的概念，在现代化学物理学科中，尤可明显地了知，世俗中所谓的多种物质聚合发生反应变成另一种物质，这个过程中，唯是原来



的元素重新组合，人们在这种重新组合体上安立不同名称而已，实际上除那些同样的元素外，并没有真正产生某种新的实体，就像同样的泥土，依不同组合结构，人们称为瓶、盆、碗等不同名称一样。

卯二、破彼所答：

问曰：触与非触虽然互不相触，但是有触与非触的和合，故瓶是实有。

色是瓶一分，故色体非瓶，
有分既为无，一分如何有。

色只是瓶的一分，所以色体非是瓶；有分（瓶）既然无有实体存在，那么一一支分怎么会有自性存在呢？

色香等八微即使有和合，其和合中也不能泯灭八微的一一别相，而成为无有八微差别相的一种实体，这是经部自宗也必须承认的，因为他们许八微是实有自性的法。而在八微和合中，其中色只是瓶子的一部分，以此不能承认色体是瓶子，否则应成八微中唯有色是瓶子的组成元素，其他七种不是瓶子的因，或所有存在色的地方也应存在瓶子等，有众多过失。同样，其他如香味等，只是瓶子的一个支分，不是瓶子的整体，因而都不是瓶子。八微皆不是瓶子，那么它们的组合，也不可能使瓶子无因而有实体产生。瓶子整体既然不存在，观待整体有分而存在的支分也就不可能实有存在，就像桌子如果没有，观待而有的桌面桌腿等分支，也不可能存在。所以，因瓶体非有自性存在，其支分八微，也应知定非有自性。此处只是以瓶为例，实际中可依此观察整体与支分的理论，摧破对一切法的实执。

寅三、（示破一聚实有之其他理由）分二：一、瓶若实有则一切有色应成瓶；二、瓶的八微亦应成一。

卯一、瓶若实有则一切有色应成瓶：

一切色等性，色等相无差，
唯一类是瓶，余非有何理。

在一切瓶等粗大色法的体性上，色等八微的性相无有差别，而只有一类是瓶，其余的不是，这有什么道理依据呢？

经部行人许色香等八微是实有无分的微尘，依彼等和合，可以生起实有的聚体，如宝瓶、柱子等法。这种观点若成立，一切粗大色法的体性，应成无有丝毫差别。因为色等诸微性相若实有，则于一切色法上，不会有性相的变化，比如说瓶子上的八微与柱子上的八微，其性相应完全相等，既然八微完全相同，那么有什么理由将其中一种八微和合体称为瓶子，而其他的柱子、土石等不是瓶子呢？若许瓶子实有，则应许一切八微所成的法是瓶子，以一切法的生因完全相等故。如果不敢如是承认，则色等八微能和合生起实有瓶的观点，也就同样不能承认。

卯二、瓶的八微亦应成一：

若色异味等，不异于瓶等，
无彼等自无，如何不异色。

如果许色异于香味等，而不异于瓶等本体，但是无有异于色的香味等法，瓶的自体即成无有，因此瓶怎么不异于色呢？

许色等八微和合，可以生起实有的一聚体，还有一种过失是：瓶的八微也应成一体。瓶如果是实有的一体

法，而八微与瓶是一体无分的法，如是应成八微在性相上毫无差别，完全是一体。对方当然不敢破坏他们的自宗而作如是承认，以经部论师的观点，色香等是各有实体的异体法，是眼鼻等不同根的所取境，而色等与瓶无有相异。色如果与瓶无异，那么色即是瓶，可是色中无有与它相异的香味等法，而无有色香等法，瓶子自体不应成立，因此瓶子如何不异于色呢？假如只有色存在，而无有香味等其他法，瓶子很明显无法成立，所以瓶非是与色一体之法。从另一方面观察，瓶子具足色香等八微，色与瓶子如果是一体的法，也应同样具足八微，可是汝等许色与香味等异体，如是按理不应许色与具足香味等异体法的瓶子为一体。

寅四、破瓶从自因实有而生：

瓶等既无因，体应不成果，
故若异色等，瓶等定为无。

瓶等诸法既然无有自性生因，其体不应成为有自性的果，所以如果异于色等支分，瓶等决定无有自性。

如上已分析，生起瓶的色等八微，非是与瓶自性一体，以此瓶等诸法，不存在自性的生因，非是从实有自因而生起。无有自性成立的生因，则瓶体也不能成立为有自性的果，如同幻象幻马，其生因非真实的象马，其本体也不成立真实性。所以瓶若与色等支分相异，而非自性一体，瓶体决定会无有自性，以瓶体是观待非自体的色等八微和合而起的一种缘起现象，离于八微即无有异体的瓶。这一点各自可以依智慧分析，如果在非瓶的八种极微外，无有瓶的存在，只有依于非瓶的八微，才



有瓶的现象，那么瓶等诸法的本质，与梦幻水月实无有任何差别，不应许彼有自性。

寅五、破由观待自支分故瓶从实有因而生：

问曰：瓶是观待自己的泥团等支分而生起的果，因此瓶子的自因存在，瓶体实有自性。

若瓶由因生，因复从他成，
自体尚不成，如何能生他。

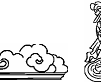
如果说瓶子是由自因泥团而生起，而泥团复从其他因缘而成，如此因法自体尚不能成立，那如何能生起实有的他体果呢？

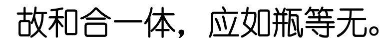
瓶子虽是观待自因泥团生起，但也不能成立瓶子有实有生因，不能成立瓶体有自性。瓶的自因泥团，并非自性一体法，它是由众多泥土尘粒、水，再加上陶师的加工而成，而土粒、水等也是由八微和合而成等等，稍加观察，这些因法中任何一个也不会有自性实体成立，彼等必须观待因缘和合才能存在。《回诤论》中说："诸法因缘生，说彼名空性，若彼因缘生，说为无自性。"既然因法泥团无有自性，那实有自性的生果又怎么会存在呢？或说泥团的自体尚不能真实成立，又怎么能生起实有的瓶子呢？故凡是观待因才有生起的法，皆非有自性的法。若是有自性的法，其生起绝不观待因，如此应成无因生或恒常无生，可是于世间，不观待因而生的法，何时何处都不可能存在。

丑二、略破聚者虽多而所聚一体是有自性：

问曰：瓶虽然是众多支分合成的，但是支分能合为一体，所以瓶有自性。

色等和合时，终不成香等，





故和合一体，应如瓶等无。

色香等支分和合时，色始终不会成为香等其他支分，所以色香等和合而成为一体，应如同瓶的实体一样无有存在。

所谓的多体和合成一体，是一种未经观察下的迷乱名言，不可能成立。比如说组成瓶子的色香等八微，它们之间不论怎样和合，色尘也不可能舍弃其本性成为香尘的性质，与香成为一体；其他微尘也是同样，它们各自法相不同，即使和合在一起，也不会舍离各自的体相，如火大不会舍其暖热性，成为潮湿性的水大，水大亦尔，无论如何二者也不会各舍本性，变成另外一种法。所以，所谓的众多支分和合成一体，永远不可能真实成立，就像瓶子的本体一样，无论怎样观察，也不会有自性存在，唯是为虚幻现象所迷惑的有情，以愚痴分别才安立了种种名言，并执为实有。此处以瓶为例，而实际上，世间的万事万物也莫不如是。世人经常认为，不同的因缘支分和合后，可以成为一体，生起实有的果，如氢气和氧气聚合燃烧，即可得到水（H_2O），而观察之下，氢元素（H）和氧元素（O）的性质并未变化，它们并未舍弃自体变成所谓的水。可是为迷妄分别心所蒙蔽的有情，为幻相所欺骗，不能了知水是观待而起的缘起假象，反而执氢氧元素的聚合能真实成为一体，能成为真实的水，能产生种种解渴、溺人窒息等作用。作为有理智的人，不应为这些假象所欺，而应透破种种现象，了达事物的真实面目，超越无明愚痴的束缚。

壬二、（破有聚（支分）实有）分四：一、不观待大

种实无有大种所造；二、破大种实有；三、破彼所答；四、破火极微为实有火。

癸一、不观待大种实无有大种所造：

如离于色等，瓶体实为无，
色体也应然，离风等非有。

犹如离色香等微尘的聚合外，瓶体实为无有；而色体也应同样，离风等大种外无有存在。

以观察分支别体与有支整体的方法，可以了知离开色香等分支，不存在实有的瓶子。同样，一切有为法皆是如此，比如人们的身体，除了手脚等一一支分外，所谓的身体并不存在，只是人们笼统地将众多支分假立了身体的名称，实际并不存在一种名为身体的实体。不但瓶子等粗大的法无有实体，瓶子的色体（即大种所造的色）也是同样，若加以观察，在色体中除了地水火风四大种外，并无一个另外存在的色体（下偈也将对大种进行破析）。地水火风于人们所见的色体中，其实各有其体相，始终无有和合产生新的实有一体法，而在有情粗糙的分别心识前，却执著有成实的色体，由此引生众多的虚妄分别痛苦，若能依正理如是深入观察，这些虚妄无义的苦执定会渐渐消退无余。

癸二、破大种实有：

问曰：离开大种则无有色体等，然而大种不观待任何他法，所以应许大种实有。

暖即是火性，非暖如何烧，
故薪体为无，离此火非有。

暖就是火的本性，如果薪柴燃料不是暖热，又怎么能烧呢？所以不观待火则薪体无有，离此薪体，火亦非



有存在。

诸法以支体整体观察，最后分析至地水火风四大种，有人会认为地水等大种非观待任何支体而成，应该承认为实有。这种观点也不能成立，比如说大种中的火大，它有能烧的性质，暖热是它的法相，而其余三个大种，是火的所烧。如果大种自性成立，火应该恒常为能烧，不能成为所烧，地水等应永远是所烧，而无有变动，可是实际中并不如是。火燃烧薪柴时，薪柴的本性是否为暖性？若说是暖热，暖热即是火的法相，以薪柴已具足火的法相，如是所烧应成为能烧，而火本身也成所烧。如果说薪柴不是暖热，那又怎么燃烧呢？薪柴如果不具暖热，那它本身应永远不会燃烧，如是薪柴也不能成为所烧；但是，薪柴若不是观待火的所烧，即不能称为薪柴，否则应成石头、水等不会燃烧的物体也是薪柴，也是所烧。因此，不观待火不可能成立薪柴，能烧所烧若观待成立，即如上所作分析，二者并非有自性，而是可以有变化的缘起幻法。因此所烧薪柴与火接触，无论具暖热还是不具暖热，不能成立为实体的所烧薪柴，而无所烧存在，能烧的火亦不能真实成立。

癸三、破彼所答：

问曰：薪是坚等体性，而非暖性，但由火的燃烧使它成为暖，所以薪是所烧，火是能烧。

余暖杂成故，如何不成火，
若余不成暖，不可说彼有。

其余薪由于可以与火交杂成为暖热，它为什么不能成为能烧的火呢？如果其余薪不能杂火成为暖热，则不可说彼上有火存在。





如果说所烧薪不是暖热，而在燃烧时与火交织成为暖热，这种说法仍无法补救大种实有不能成立的过失。薪体正在燃烧时，已成为了暖热，具足了火的法相，它又有何理由不是火呢？如果这种暖热不是火，那么谁能指出它与火的暖热有什么区别？若无法指出区别，即不能毫无根据地说所烧薪不能变为能烧火。如果说燃烧时，薪也不能成为暖热，对此已明明具足的暖热，无理否定为非暖热，如是则应该许一切法中都无有火大。按这种说法，与其余三大种交杂而有的暖热不是火，只有单独的暖热才能成为火，可是于诸法中，从来不会有离其余大种单独存在的暖热性。而无有火大，其余大种也会同时俱无，否则就违反了四大俱有才能生起果法的基本原则。在世间，诸色法都由四大种和合形成，若缺一种即不可能有色法生起，这是基本的常识，以此不论如何观察，能烧所烧不应承认实有本体存在。

癸四、破火极微为实有火：

问曰：由于火极微中无有其余的三大种，所以虽然无有所烧薪，能烧火也可以实有存在。

若火微无薪，应离薪有火，
火微有薪者，则无一极微。

如果火的极微中无有薪，应成离薪无因有火；若火的极微中有薪，则应无有单独一体的极微。

如果说火的极微中，无有其余三大种，而单独存在能烧火，如是应成火无有任何可燃烧的薪柴，能自然地燃烧，这样承认，明显地存在无因生的过失。无论以现



量还是比量，都可见世间的一切火，皆需所燃烧的薪才会生起存在，而不会有无因无缘生起的火，这是智者都会承认的事实。如果为了避免无因生的过失，而说火极微中有薪，一个火极微中存在其余大种的极微，如是应成无有单独的大种极微存在，违背了你们原先所许火极微独体实有的观点。因此以火极微中单独存在火，而成立大种实有的观点，实际上也无法成立。

壬三、（观察一与多而破）分二：一、由离一及多的因破有为法实有；二、示他宗亦有此过。

癸一、由离一及多的因破有为法实有：

审观诸法时，无一体实有，
无体既非有，多体亦应无。

仔细观察诸法时，任何法无有实有一体存在，既然不存实有的一体，实有的多体亦应无有。

以中观正理观察内外诸法时，从内识到外境色法，任何一种法都不存在实有无分的本体，或说不存在实有的一体法。诸法都是由其余的有分聚合而成，而非由自体生成，比如说瓶子等任何一个色法，都由其分支聚成，分支也由更细的分支因缘而成，最后分析至非实有的无方分微尘，也找不到一个不由它缘而成的实有一体法；而心识方面，任何一个意识也不离其余有分刹那，有分刹那一直可以细分乃至非实有的无分刹那，这些法之中也不存实有无分的一体法。内外诸法既然不存在一体，那么实有的多体也应无有，因为多体是从一体积聚而成，就像一个人都不存在，多个人也就无法成立实有存在。因此，在以离一多因的观察下，诸法无有实体唯是

缘起假象的实义，必然会显露。《六十正理论》中云："圣者于诸法，智见如影像。"静命（菩提萨埵）菩萨于《中观庄严论》中也说过："自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。"自他一切诸法，于真实义中远离一体与多体，无有自性如同影像一样。甲操杰大师于注释中立量云：内外诸法皆非实有，离实有的一与多故，犹如影像。离一多因是中观宗重要的理论之一，若能掌握，即可打破有情对根识前所显现任何法的实有本体之妄执。

癸二、示他宗亦有此过：

若法更无余，汝谓为一体，
诸法皆三性，故一体为无。

如果认为任何法离地等极微更无有其余法，汝等（胜论师）**便说地极微等为一体常法，而汝宗又许诸法中皆有三性，以此实有的一体不能成立。**

以上所作的论证，不仅可以破斥内道经部师所许的种种执实观点，如承认大种与大种所造色实有等，同时，对于外道中类似"执大种实有"的邪宗，也可以同理摧破。如胜论外道认为，世间形形色色的诸法，离地水火风四大极微，更无有任何其余的成分，因此大种极微是常住实有法，这种观点从彼等自宗所许观点看，也不能成立。胜论派许诸法皆不离三性，如地极微中有实性、一性和大有性，德中有德性、一性和大有性。以离一多因观察，地极微中若具三性，便不是实有一体法，不能成立有"一性"；实有一体不成立，多体也无从成立，如是可彻底否定外道的观点。堪布阿琼云：离一多因的

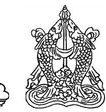
推理，如同劫末火能烧毁一切一般，这样的智慧火可以烧尽一切实执的薪柴。

壬四、由破四边的理例破其余：

有非有俱非，一非一双泯，
随次应配属，智者达非真。

对有、非有、亦有亦非有（双俱）**、非有非非有**（双非）**的边执，以一非一双皆泯灭之正理，随此四边之次第应当配属，即分别予以遮破，智者以此即能了达四边皆非真实。**

科判中“破四边的理”即颂词中的“一非一双泯”，也即离一多因。一即实有一，非一即异或多，双即亦一亦异与非一非异，泯即泯灭或离于一非一双，以此正理于前文中已破除了胜论派等的观点，这里也可随次第配属，例破有、非有、双俱、双非之四种边执。如数论师许因中实有果，则成有边，而因中有果即成了因果一体，应成种子即是苗芽，如此明显违背现量，如是以离一之理即可破除；经部师许因中无果并认为因果实有，则成无边，而因中无果即成了因果异体，若因果异体，则苗芽与种子应成无关，如是以离多之理可以破除；裸体外道许诸法本体是常，分位是无常，有无二者同时具足，如是则成了双俱边，也即亦一亦异，而对方又许一异实有，如是一则非异，异则非一，此二相违，无法相合成为双俱，如是以泯灭双俱之理可以破除；还有一些宗派对有无皆不承认，执非有非无的双非边，也即是一异皆非，若双俱不成，与之观待的双非也无法成立，或云非有即无，非无即有，这样仍成双俱，不能成立，如是以



泯灭双非之理可以破除。以如此方式进行遮破后，智者即可通达远离四边的真实义。

不仅以离一多因可以破除上述四边，以破有无生因、大缘起因等理论皆能破除。以破有无生因为例，《七十空性论》中有一颂：“有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。”果法于因位时有则是有边，若果已有则无需再生；果法于因位时无是无边，若果实无，则应无法产生；若果法于因位时亦有亦无，而有无二者相违，如光明与黑暗之不并存，故不成立；若有无二俱不成，与之观待的有无二非也无法成立。如是分别以果法已有、果法本无、有无相违之理即可破除四边。因此，只要掌握了中观宗的推理方法，则可随意遮遣不同边执，如是对一切法的实执都可破除，迅速了达诸法无生的真实面目。

另外，有的论师将“一双”释为一异双俱边，“泯”字释为一异双非边，则“一非一双泯”即是一、异、一异双俱、一异双非四边，以此四边配属有、无、有无二俱与双非四执，但在遮破时，并无太大差别。

庚二、妄执诸法为常为实有的错乱因：

问曰：如果说一切法全然无有自性，即不会使敌论者得到满意，因为敌论者认为一切法都成实常有，那么是什么原因使他们生起如是执著呢？

于相续假法，恶见谓真常，
积集假法中，邪执言实有。

对相续假立诸法，愚夫以恶见故说为真常；在积集假法中，愚夫以邪执故说为实有。



虽然一切法皆是缘起无有自性，然而为无明愚痴障蔽的有情，就像患黄疸肝病者将白色海螺见为黄色一样，或像黄昏时将花绳误认为蛇一样，将一切法执为实有常存。虽然白海螺非是黄色，花绳非蛇，人们仍会错乱地见到黄色、蛇相；同样，诸法虽然了无自性，以错乱邪执因缘，有情也会不断现起成实常执。一般来说，诸有为法在凡夫有情前，会显露出一种相续假象，比如说昨天今天明天、西山旁边流淌着的色柯河等等，虽然它们各个刹那都有其不同的名言本相，然有情以恶见故，执这些不同的现象为一相续，为真实恒常之法。这些恶见，有些人是因为智慧低劣，完全没有对相续假法作观察，虽未真正见到诸法常有，而以迷乱习气现前恶见，有些人是因为串习外道遍计恶见而执为常有。同样，对那些积聚假法——由众多支分或说因缘积聚形成的假名法，比如说瓶子、车、房屋等，各由众多别体支分聚合在一起，本来无有任何总体存在，而人们以邪执故，在心识中以语言分别安立种种概念名称，然后强加于聚合上，并执这些积聚法的总体真实存在。没有学过内道正法与那些趋入了邪义中的外道，都会有这种执总体为实有的邪见。

此偈前两句言执相续为常的恶见，后二句言执积聚实有的邪见，求解脱者必须破除这两种引生错误执著的错乱因。堪布阿琼言：错乱因有分别念错乱因与无分别错乱因，如梦中的显现、揉眼睛而见有两个月亮等，这些是无分别的错乱因，相续、总相是有分别的错乱因。总之，有情于世间有诸多模糊迷乱的概念分别，由此引

发众多错乱认识，若希求解脱者，必须依循正理，以智慧彻底遣荡内心的这些错乱分别。

庚三、略示成立无实有之理：

问曰：若认为我们见诸法是邪见，而不许诸法实有，则应成诸法都不能见，都成为无有，这是不合理的。

> **若有从缘生，彼即无自在，**
> **此皆无自在，是故我非有。**

无论何法若是从众因缘而生成，彼即无有自在（即不能无碍地自性存在），**因此等诸法本来皆无自在，所以人我法我皆非实有。**

中观宗所说的诸法无自性、非实有存在，非是说诸法全然断灭不能现见，而是说诸法皆是缘起，于众缘聚合中并无真实主体或说自性存在。所谓的缘起，即是如梦如幻、如阳焰等，彼等虽无自性，而有缘生诸现象的作用。梦幻等现象虽然可显现，然而并无自性存在；同样，特定因缘聚合时，虽然有种种法的显现，然正显现之时，其现象中并无有能无碍存在的自性。如果某法有自性，应成恒常不生不灭，纵有千万种因缘积聚，也不可使它有丝毫变动，而这种法决定不会有，无论以瑜伽现量或比量皆不可得到。此世间的一切法，皆可见它们不能无碍地存在，而是必须依赖众缘聚合才能有暂时的显现，以此应知情器诸法皆无自性存在，即所谓的补特伽罗我、法我都是非实有的。

中观所阐示的缘起性空，是每一个求解脱者必须了达的法义。龙树大士于《中论》云："若人能现见，一切因缘法，则为能见苦，亦见集灭道。"甲操杰大师也



言："善得暇满身士夫，随顺龙猛师徒行，通达空即缘起义，成办此义谁不勤。"如果不懂得缘起性空，会像小孩执身影为实有一样，执著诸缘起幻法，因此有理智者，诚应精勤修习此缘起性空正法，若能现见缘起即性空，性空即缘起，即能究竟成办自他利益。

庚四、（明通达无实有的所为）分二：一、圣者不见缘起实有；二、由通达性空故解脱生死。

辛一、圣者不见缘起实有：

诸法若无果，皆无有和合，
为果而和合，圣见彼无合。

诸法如果无有自性果体，那么就都无有真实的因缘和合；若为了取果而和合因缘，则圣者以根本智可现见彼等无有和合。

有些人承认诸有为法皆是因缘聚合而起，但他们也许缘起果法实有，因缘和合也实有。然而以正理观察下，名言中诸因缘所生的果法，皆无真实的果体存在，既无有真实的果法，那么观待果而称名的因即因缘和合怎么会实有呢？因缘和合与果必须观待才能成立，若一者不存在，另者也就不能真实成立，如同父与子，二者必须相观待才能成立，这是因与果之间不能改变的定义。如果诸和合有自性，那么无需观待果就应存在，就像不观待某个瓶，就应存在做这个瓶的陶土、陶匠之和合，而这是智者谁也不会承认的，否则应成石女儿、虚空花也可由因缘和合而存在。因此，凡是为了取果而存在的和合，皆非自性成立。以上是以推理了知，若圣者以无漏慧观之，可现见和合不存在，因为圣者可现证一切万法

无自性。故所谓的因缘和合唯是于名言中，有情以迷乱分别才安立了这些假象名称。这是圣者智慧现见的事实，诸凡夫异生当以信心受持，也可以种种理证比量推知。

辛二、由通达性空故解脱生死：

识为诸有种，境是识所行，
见境无我时，诸有种皆灭。

心识是诸三有的种子，而色声等境是识的所行之处；如果已见色等诸境无我（自性）**时，诸有种子皆会息灭。**

三有的种子，即是分别执著诸法实有的分别心识，这是内道中一知遍解的精要法义。萨局哈尊者云："唯心乃为诸法之种子，由彼现起轮回及涅槃。"月称菩萨也说过："有情世间器世间，种种差别由心立，经说众生从业生，心已断者业非有。"不知此要义的有情，往往于物质、心识二者谁为主要争论不休，他们以为物质、心识实有不虚，故而无论怎样争辩，也得不出任何结论。心识现起三有诸妄境，然而诸色声等境，又是心识的所行境，由于执著这些幻相为实有，有情不断地轮转于生死大梦之中不能醒悟。所以，若能逆流而修，由心识所执的外境着手，以正理智慧打破实执，现见一切法无我的实相，心识即能从种种实执中解脱出来，渐渐息灭所有的轮回种子。这是声闻缘觉罗汉与诸菩萨所依的共道，佛陀在《般若经》中多处强调三乘行人必须依般若空性道才可证得涅槃的原因也在此。故诸欲还灭生死，趣入寂灭涅槃之境者，当力循此道，现见一切法无我，



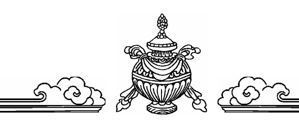


从而息灭内心的一切边执。

第十四品释终



格 萨 尔 王



第十五品 破有为相品

戊三（破生住灭三有为法相有自性）分二：一、广立缘起无自性生如幻之理；二、总破有自性。

己一、（广立缘起无自性生如幻之理）分三：一、别破生有自性；二、总破生住灭三有自性；三、破正生时由有自性生。

庚一、（别破生有自性）分二：一、广释；二、略示破所生果。

辛一、（广释）分五：一、观察有生无生而破；二、观察初中后三而破；三、观察自他而破；四、观察次第及同时而破；五、观察三时而破。

壬一、（观察有生无生而破）分四：一、破有生无生的因；二、成立破因中有生无生的理趣；三、观察生时而破；四、观察自体他体而破。

癸一、破有生无生的因：

问曰：有为法是有自性，因为彼等存在生住灭的能相。

最后无而生，既无何能生；
有则本来生，故有岂能生。

若因于最后刹那坏灭时，可生起无有的果法，而果法于因中既然无有，又怎么能有自性的生？若因中有果，则果本来就已生起，因此已有的法岂能再生？

以生等能相的存在，推证有为法是实有，这种推理不能成立。有为法若实有生等能相，那么它是以何种方式生起，具体说在因生果的过程中，因中有果还是无果呢？若许果法由因生起，因位中本来无有果法存在，而

是在因法变灭最后一刹那现前果，就像稻种生芽一般，种子灭坏的刹那即有芽破壳而出，这种承认不合理。果于因中本来无有，既然本来无有，它又如何生起呢？就像虚空中本来无有鲜花，兔子本来无有角，石女本来无有儿子，不管如何也无法使彼等无有的事物生起，所以许果——有为法成实，那么因缘不可能有生起彼等的能力。如果说因中有果，也不可能成立有生，以果法本已具足，早已生起，怎么还会有生的需要呢？若许因中虽然有果，尚需生起，应成已生的法还需再生，如是有无穷、无意义等多种过失。在中观自宗看来，一切有为法唯是梦幻般的缘起法，其生住灭皆非有自性，故而都可以藉因缘显现，若有少分自性，一切生灭现象即不可能存在。

癸二、成立破因中有生无生的理趣：

果若能违因，先无不应理，
果立因无用，先有亦不成。

果若能违害因法，那么于因位时先无有果则不应理；果法若先已成立，则因成无用，所以于因位先有果法存在的观点亦不能成立。

从因生果的过程观察，当果生起时，其因法即会被破坏毁灭，以此可以发现，果能违害它的因，因果非是一体法。若承认这点，那么因位中无有果，而因法能生起果法，即不合理，无有的法，不会存在生起等变异，不能坏灭因法而使该法现前。原先无有的法，即使以因缘现起，也是如同幻术现起的象马一样，非是实有法，若许因位无果，则果法的生唯是名言假立，果法本身也

只是虚幻现象，而不能许为实有。从反方面观察，若许因位中有果，那么能够成办果的因缘，应成毫无作用，就像苗芽已经生成，那么它也就无需任何种子，种子对它无有任何作用，这个道理是极为浅显的，因此因中先有果的观点无法成立。总之，从因中先有果或无果观察，所谓的因能生果其实无法真实成立，已有果则无需生，先无果也不能成立生。世人于不观察时，皆许种子生苗芽等因生果的现象存在，而以理智分析，则可了知这一切现象，唯是缘起假象，是异生凡夫迷乱心识前所存在的幻相，若能于此深入观察，最后对佛陀所说的缘起性空正理，定会生起大信心。

癸三、观察生时而破：

此时非有生，彼时亦无生，
此彼时无生，何时当有生。

果法已有之此时非有生，果法无有之彼时也无有生，此时彼时都无有生，那么何时会有生呢？

从时间上观察，所谓的因生果也不会成立。比如说，从种子生起芽体的过程进行观察：若果芽自体已经有的时候，此时不会存在生，生已无需再生故；如果果芽自体无有的时候，彼时亦不存在生，以无有自体的法如同兔角龟毛，不会有生的功能存在。而在种因生起果芽的过程中，除了果芽已生与未生两阶段外，并无其余的时间段，即不会有另外的生时存在。因此人们所谓的因生果，只是一种没有观察下的模糊认识，若加分析，其实于任何时也不存在真实的生。

癸四、观察自体他体而破：



问曰：从牛奶变为酸奶时就是生，所以生是实有。

如生于自性，生义既为无，
于他性亦然，生义何成有。

犹如生于自体性之法，其生义既为无有，于他性所成立之法也同样，生义怎么会成为实有呢？

从自体生或他体生的角度抉择，所谓的生也不会实有存在。如果说某法生于自体，比如说牛奶从牛奶中出生，这种过程中其实并不存在生，牛奶住在自体位时，无需生于自体性。观察此世间的一切事物，从自体生自体的现象，绝不会有存在，这是任何一个智者都会清楚的事实。不但自体生自体的现象不存在，同样，某法以他性的因而生，也是不成立的。比如人们常以为牛奶可以变成酸奶，两手掌的摩擦中可以出生热量，牛奶与酸奶，摩擦与热量都是不同体性的法，而二法体性相异，即不会有真实生起的可能性，否则应成火能生黑暗，稻种生麦芽的过失。堪布阿琼于注疏中云：如牛奶变成酸奶，二者体性是一还是异？若许二者体性相异，牛奶舍弃其本性，而成为酸奶，如是牛奶已毫无存在，也就不能说由他性的牛奶生起了酸奶；若说二者一体，牛奶即是酸奶，又怎么会存在生起变化呢？无论如何分析，真实的生义于自体、他体皆不可能成立。

壬二、观察初中后三而破：

初中后三位，生前定不成，
二二既为无，一一如何有。

有为法的初生、中住、后灭三位，于生起前决定不会成立；（若许生住灭各住其位，则一一位中无有其余

二二位，）而住灭等二二既然无有，生等一一如何有呢？

诸有为法的生、住、灭三个阶位，于有为法本身没有生起之前，决定不会成立，这是人们共许的事实。比如说张三的儿子，在没有生下来之前，谁也不可能说张三的儿子有生住灭三相，否则应成石女的儿子也有生、有住、有灭。而生住灭既然于诸有为法生起前是无有之法，那么于有为法生起后，所谓的生住灭三相也非是实有自性之法，因为自性成立之法不会有变化，不会时有时无。若有人难：有为法在生时决定有生，住时决定有住，灭时决定有灭，所以生等有自性。如是承认生住灭三相于不同时间次第存在，那么于生时只有生，住灭二相皆无有，同样于灭时无有生住存在，于住时无有生灭存在。而于生时如果无有住灭二相，生也不可能有存在，同样住时若无生灭存在，住也不会存在，灭时若无生住存在，灭也不会存在。有为法的三相，是相互观待才成立的法，非单独存在，所以认为生时有生，灭时有灭，而生等自性成立的观点，不可能成立。如是有为法的能相——生住灭一一既然非有自性，而彼等所相——有为法，也就更不可能成立实有。

壬三、观察自他而破：

非离于他性，唯从自性生，
故从自他俱，其生定非有。

有为法非是离于其他法的体性而唯从自体性生起，因此诸有为法从自性、他性、自他二俱之中，其生决定非有。

通过以上的观察，应知诸法非有自性成立的生。任

何一个有为法，比如花瓶，它不可能由自体独立产生，必须依靠泥土、陶匠等众多因缘聚合，才能成就。瓶等既非从自性生，那么从他性生，也不会成立，一者瓶本身若不成立，那观待自体而成立的他法，也就不会真实存在；二者他法本身也不会实有体性，不能真实成立是瓶子的他体法，比如说做瓶子的泥土，也是依靠众多的微尘聚合而成，众因缘无有一个有自性。他法本身尚不成实，因而不可能自性生起瓶等诸法。瓶等有为法于实义中既非自生，也非他生，那么自他俱合，也不会存在生，而诸法无有自性的生，其本体也就相应无有少分自性的存在。此理于前已有叙述，但角度有所不同而已。

壬四、（观察次第及同时而破）分二：一、正破；二、破由自性生的能立。

癸一、正破：

前后及同时，二俱不可说，
是故生与瓶，同时生非有。

生等诸相在瓶之前后及同时，二者均不可说，因此生与瓶，二者同时生起等非有存在。

若观察生等诸相与瓶同时具足，还是有前后次第，也可了知无有自性的生存在。比如瓶子先有，而后有瓶子的生，这是无法成立的，瓶子已经存在，其后即不可能再需要生，否则有无穷生、无义生的过失；然后，若瓶子在后，生在前，这也不可能成立，因瓶子本身若不存在，其生等诸相不能无依而有。若说二者同时，有瓶子的时候，同时即有生，这也不能成立，瓶子已经成立了，生即不可能再有，如果有，也是与瓶无关之法，不

会对瓶起到任何作用。《七十空性论》中言：“已生则不生，未生亦不生，生时亦不生，即生未生故。”其中观察方法也与此相同。因此，若观察瓶子与其生相，二者同时或前后，都是无法成立的。而世俗中人们常言瓶等有为法有生住灭等相，应知唯是名言假立，并非真实存在。

癸二、破由自性生的能立：

问曰：瓶子的生是实有，否则无有生则不会有瓶子的旧，而人们现见瓶子有破碎相的旧存在，所以生也实有存在。

若前生故者，前生不成旧，
若谓后生者，后生亦不成。

如果说以前生起的瓶子有故旧存在，而瓶子在以前初生之时并不自性成立为旧；如果说是后来生起的旧，而后生亦不能成立旧实有自性。

所谓瓶子有破碎相的旧，这种旧也唯是名言安立，非是有自性的法，因而以旧不能成立生实有自性。在瓶子新生之初时，在刚刚生起的无间刹那，瓶子上并无“旧”存在，以无有从新变为旧的时间故，世人谁也不会说刚刚做成的瓶子为旧；或者说瓶子于生起刹那，即被毁灭，这个过程也明显不存在瓶子从新变旧的转变。瓶子的旧并不是在瓶子新生之时即已成立，而且在瓶子生起之后，也不可能有自性的变成旧。以瓶子从新至旧，是一个刹那不停的变化过程，比如观待去年的瓶子，今年的瓶子是旧瓶，观待明年来说，人们又会说它在上一年是新瓶子。新旧变化刹那不停，并非常住不变，只是



观待安立的假名，其实并无自性。

中观自宗于世俗中唯是名言安立的旧，许为无有自性如同梦幻阳焰的假象。梦中我们得到了一个宝瓶，用来盛水盛药等，过一阶段后，瓶子旧了，最后它破碎了，自己为此伤心不已，而梦醒时，就会明白梦中的瓶子从来没有生过，也不会有旧与坏灭等变化。同样，凡夫有情于现实生活中所执著的种种事物，其实如同做梦一样，虽然梦相宛然，而实际中不值得丝毫执著。于中观正理有所闻思后，应当经常运用，力求打破对世间名闻财利等的种种执著，若能有一分耕耘，定会得到一分收获。

壬五、观察三时而破：

如现在诸法，不从现世起，
非从未来生，亦非从过去。

犹如现在诸法，不是从现世生起，也不是从未来生，也不是从过去生起的。

诸法若有生，必定会有生起的时间，而从过去、现在、未来观察，现有诸法皆不可能有生。首先观察现在诸法，不会在现在生起，因为现在诸法已经产生了，如果还需要生，即有无穷、无义等多种过失，也应成因果同时的过失。然后现在诸法，也不可能在未来时生起，未来时生起的法，不会现在即存在。现在、未来皆不会有现在法的生，那么现在诸法是否在过去生起呢？如果不观察，世间大部分人都会如是承认，然而过去已经灭尽，如同虚空或梦境一般，这样的法又怎么会有生呢？如果诸法都是在过去生起的，即应成为昨夜梦境一般的

无实法，而不会是自性实有之法。如是从三时观察，真实的生何时也不存在。龙树菩萨言：“生非生已生，亦非未生生，生时亦不生。”过去、现在、未来三时皆无有真实的生，以此即应了知，于凡夫分别心识前所显现的生灭诸相，唯是梦幻无实之景。若能以智慧了知此无生实相，人们于世间中的种种痛苦烦恼实执，即会渐渐淡薄而减少。故诸学人，当于此无生法门生起定解，以大信心而精进修习。

辛二、略示破所生果：

生既无所来，灭亦无所往，
如是则三有，如何非如幻？

诸法的生既然无所从来，其灭也就无有所往之处，一切法皆是这样，因此三有怎么不是如幻无自性呢？

诸法若实有体性，那么生时应如月从东出，有所来之处，其灭也应如月落西山，有所去之处。而实际中，于诸有为法一一观察，生起时其本体无有来处，灭时其本体也无有去处，佛经中云：“佛言，诸比丘，如是眼之生起无所从来，灭亦无所往。”此处以眼为喻，其余诸法也莫不如是。比如说种子、阳光、水肥等众因缘中，皆无苗芽，这些因缘聚合时，苗芽却宛然而现，就像幻术所变现的事物般，从空无之中藉因缘突然显现，并无实实在在的来处；当因缘不具时，苗芽也悄然而灭，其本身销迹无余，没有去任何他处。若加理智分析，三有中的一切法皆是如此，因而这样的法，为什么不是如幻无实呢？佛在《般若二万颂》中说过：“诸法如幻，自性未生，不灭，无来者也。”“善现，一切法如梦如幻，

涅槃亦如梦如幻；较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。”中观宗所说的诸法如幻，是指诸法本无自体，唯是缘起之义。以性空之中不灭缘起故，诸法虽无本体，然非同于石女儿、兔角、龟毛等毕竟无有之事，而是于因缘聚合中，有如幻因果诸法显现，此即缘起性空的正义。其他种种执诸法实有，或执中观空性是断灭缘起等等，这些皆是毁谤缘起堕恶趣的邪见，应当如唾弃不净物一样舍弃。

庚二、（总破生住灭三有自性）分四：一、观察次第同时破三相有自性；二、出相无穷过而破；三、观察一异而破；四、观察自性有无而破。

辛一、观察次第同时破三相有自性：

生住灭三相，同时有不成，
前后亦为无，如何当有生？

生住灭三相同时存在不能成立，前后次第存在也是不成立，那么如何才能有自性的生呢？

有为法的能相——生住灭三相，唯是世俗现象中的假立名言，实际中不可能成立。如果三相自性成立，必然要有它们合理的存在方式，从存在时间上观察，三相若成实存在，那是同时存在，还是次第性的存在呢？一般人都会知道，诸法在生的刹那，不会有住灭，在住的刹那也不会有生灭，在灭的刹那不会有生住，生住灭三者的名言本性不同，故不可能同时存在。三相在同时不能成立，而前后次第也不会成立，虽然在世俗中，人们都说在一个法上，有生、住、灭三相，然而这只是于相续假法上所建立的名言。诸有为法皆是刹那变迁的无常

法，某法生起后，至第二刹那其本体即已灭坏，进入所谓的安住后，所安住的其实是另一个法，而变灭也是如此，三相所依的并非是一体法，故不能成立三者于一法上能真实次第存在。再者，也可观察，若三相实有自性，有自性之法则不应变为他性，如是生相应恒存不灭，住灭二相也应如是，而现实中恒有生住灭三相的法，谁也不可能找到，故生住灭三相于实际中不能同时俱存，也不会有次第存在。总之，生住灭三相唯是名言假立的幻相，如同梦中诸法的生灭变迁一般，本来非有，故无论怎样观察，也得不到丝毫的真实性。

辛二、出相无穷过而破：

若生等诸相，复有一切相，
故灭应如生，住亦应如灭。

如果生等诸相，各个复有生等一切相，以此应许灭也如生，住相也应如灭，生住灭相辗转应成无穷。

生住灭是有为法的能相，彼等自身若不成立，即不能真实成立所相法。而生住灭三相，若各个需要具足有为法的能相，应成生有生住灭三相，住灭也相同，各有生住灭三相；而生生、生住、生灭三相要成立，也应各个具足生住灭三相，成立生生生、生生住、生生灭，生住、生灭的生住灭三相也应同样。如是辗转成立，生住灭相应成无穷，最终也不能成立根本的能相。有为法的能相尚无法真实成立，故有为法全然无有真实自性。关于法相本身是否要以法相来成立的问题，在因明论著中多有辩论，在中观自宗看来，法相自身上并无实质的法相，但是在表示方式上，它可以具有法相，这种表示不

会有无穷的过失。而在有事宗看来，法相若要成立，其本身不得不许真实具足法相，如是即应成上述的无穷过失。

辛三、观察一异而破：

问曰：能相所相是一体或异体都可以成立，如所相是瓶子，异于其能相生住灭，二者是异体。

所相异能相，何为体非常，
或者彼四法，皆无有自体。

若所相异于能相，为什么所相法本体不是常法呢？或者相反所相与能相一体，以此所相与生住灭四法，都应无有成实自体。

所相即是诸能相所表示的法，能相是所相法的法相，比如瓶等有为法，其能相为生住灭，所相为瓶等本身。按敌宗所许，所相瓶与能相生住灭是异体法，如是应成瓶离生住灭法相而存，瓶子本身即成无生无住无灭之法，因此这样的瓶子以何原因不是常法呢？理应成为无为常住之法，因瓶子本身无有生灭，具足了常法的法相。而这是对方也不敢承认的结论，因为诸有为法，现见皆无常住不变之性。如果承认相反的一方，许能相所相一体，即瓶子与其生住灭三相一体，这也难免过失。四法若成一体，那么生住灭应成无别，相互无有差别体；能相所相一体，瓶子也应成生住灭，以此四法皆不能成立有自体，否则，各有自体之法不可能成为一体法。所以，以能相所相是一体还是异体观察，能相所相不应许有自性，不然一体异体皆不能成立。此处以瓶为例，广破诸有为法于实义中不能成立有能相与所相，唯在名言

假象中才有这些虚幻的名言，诸有智者不应执为实有。

辛四：（观察自性有无而破）分二：一、破由能生因实有故所生等实有；二、生等有体无体都非实有。

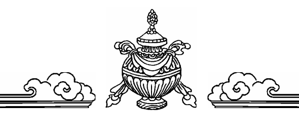
壬一、破由能生因实有故所生等实有：

问曰：生等诸法应该有自性，因为诸法有能生的作用故。

有不生有法，有不生无法；
无不生有法，无不生无法。

有体的法不生于有体法，有体法也不生于无体法；无体法不生于有体法，无体法也不生于无体法。

能生因生起所生果，也不堪以正理观察。于能生因中，无非分两种——有体的能生因法、无体的能生因法，所生果也可以分有体、无体两种。首先分析有体的果法，彼等不会从有体因法生起，比如已经成就了芽体的有体法，不会从未坏本体的种子中生起，这是共许的事实。能生因法的本体不坏灭，所生果即不会生起，所以有体果法非从有体因法中生起；再者果法本体若已成立，即无需再生，故也不能成立有体法从有体因法生起。同样，有体法也不会生于无体因法，如已有本体的苗芽，不会从焦坏的种子中生起，一者是因已坏的种子无有生果能力，二者是因为已有体的苗芽无需再生。再分析无体法，彼等不会生于有体因法，比如无体的石女儿子，不会由石女产生，兔角不会生于兔子的头。无体法本无体性，无体则如同石女儿、兔角等，故不可能生于石女、兔子等有体法。同样，无体法也不会生于无体法，如同石女的女儿不会有儿子，兔角不会有挖掘虚空的作用等等。



经如是观察，所谓的能生因生所生果，其实不能以任何方式存在，故生非有自性。

壬二、生等有体无体都非实有：

有不成有法，有不成无法，
无不成有法，无不成无法。

有体的生不能成立于有法上，有体的生也不能成立于无法之中；无体的生不能成立于有法上，无体的生也不成立于无法中。

从生等诸相本身观察，若有体、若无体，皆不能成立实有。假若生有体，本身已成立，那么它不可能在有体法上存在，因有法已经生起了，无需生的存在，也不会有生的存在；在无体法之中，也不会存在有体的生法，因无体之法如同石女儿虚空，恒时不可能有生的存在。若生无体性，也不可能成立于有体法上，因生等无体，与有体法的法相有违，两种相违法不可能同存一体；在无体法上，也不可能有无体的生法存在，以无体法本身无有，即不会有任何有体无体的生等诸相，就像石女的儿子本身非有，即不会有任何生灭可言。生等诸相无论有体或无体，实际上都不可能成立于有体法或无体法上，不会实有存在。佛经中说："有为无为寂灭相，大仙说彼不分别，一切有情证无为，寂灭一切我见相。"若以如上正理逐个分析诸法，无论有为无为法，于实相上皆远离分别戏论，无生无灭无住，证入如是的大无为境，即可寂灭一切自性实执，寂灭一切人我法我的邪计。

庚三、（破正生时由有自性生）分三：一、总破；二、广释；三、略义。





辛一、总破：

问曰：虽然已生、未生都无有生，但是正生时应当有自性的生。

生时谓半生，故生时不生，
或则应一切，皆成为生时。

诸法正生时可以说半生半未生，以此正生时不能成立自性的生；否则应成一切时，都可成为正生时。

已生、未生皆无有生，于此多数人容易理解，然而对正生时有生的执著，很多人都难以舍弃。而实际上所谓的生时生，是一种模糊概念，如果加以观察，生时是一种相续，在这个相续中可以分半生半未生，半生的属已生，半未生的属未生，除此二分外，并不能找到一个正在生的法，哪怕在最细微的刹那中，也不会成立一个真实的正生。这种观察，是在时间上的分析方法，如果对时间进行观察，现在时不会真实成立，因此生法也如此，任何一种正在生的法，其中除了已生、未生外，无有正在生的存在。如果许已生未生之间存在正生，那么这种正生实际上是已生与未生，如是应成一切时都可成为正生时，这显然是不能为正常人接受的观点。所以，生时生唯是人们的迷乱假立概念，并无自性成立的可能。

辛二、（广释）分四：一、观察生时义而破；二、破许过去未来之间住的法为正生时；三、破许已生之先的法为正生时；四、破许未生为正生时。

壬一、观察生时义而破：

作为生时体，则不成生时，
不作生时体，亦不成生时。





生时如果要造作生时的本体，则不能成立生时；如果不造作生时的本体，亦不能成立为正生时。

若正生时有自性，那么正生时是正在造作生时体，还是不造作生时的体？若许正生时正在造作或说以作业形成生时的体，那么正生时本体应该还没有产生，以正在造作的原故。而本体尚未产生，又怎么能说正生时有自性呢？若许正生时不需为生时体造作，既无有生的作业，即不能成立为正生时，因正生时是正在生起的时候，理应有生起果的作业。以观察生时是否在为生起本体而作业，即可很明了地知道生时生不会真实成立，以生时造作体或不造作体都不可成立为正生时。人们常常认为，正在造作某法的本体时，即是该法的正生时，其实这是没有观察而生起的错误观念，若需要造作，其本体即不应许为已生，而本体尚未有，又怎么会有该法的生呢？如同石女儿，其体未有，故也无有生等诸相。

壬二、破许过去未来之间住的法为正生时：

问曰：正生时有自性，因为它住在过去和未来之间，观待它在中间的分界，才可安立过去和未来。

若二时中间，无无中间者，
则无有生时，彼有中间故。

如果许过去未来二时中间，无有不存在中间时的情况即有中间时的成立，则中间正生时应无有自性，因为彼正生时也有中间的原故。

过去未来二时中间，若许有正生时，这种正生时也不能自性成立。一般人都会有这种想法：过去未来虽不能成立为正生时，而二时有一个中间，这个中间即是正






生时。这种所谓的正生时，如果实有自性，那么正生时也应有中间时，以此中间时为界，正生时也应分过去和未来；而这个中间时，其本身也应成立有中间时；如是有无穷过失，永远也不能成立有自性的中间正生时。以此应知，所谓的中间时，其实唯是没有分析下的名言假象，若细加观察，中间时中除了过去或未来的刹那外，其余无有任何刹那存在。故所谓的正生时，决定不会有实体存在。

壬三、（破许已生之先的法为正生时）分二：一、牒计；二、破计。

癸一、牒计：

由于生时灭，乃有生时生，
是故应可见，有余生时体。

由于生时在种因灭坏后，才有生时生的存在，以此应该可以见到，有其余的生时本体存在。

此颂是出示敌宗的观点。敌宗认为在因法灭坏之后，一定会有生的本体存在，此生时生在因法灭失之际，由于有它的作用，果法才可现前，因此生时生一定会实有存在，而且它不同于因与果，有它不同于二者的本体存在。比如说种子生苗芽，于种子灭坏生芽之际，此分位即是正生时，并且它存在于种子已灭、芽体现前之际，故无有半生半未生的过失，而是单独的实有存在。敌宗如是立论，下颂就此而破。

癸二、破计：

若至已生位，理必无生时，
已生有生时，云何从彼起。

如果某法至已生位时，依理必然无有正生时的存




在；若法已生位有生时，则正生怎么会从其中现起呢？

对敌宗所谓别有实体的生时生，若加观察是在因灭坏、果法现前之际，这个分位实际上还是在果法已生的时候。果位已经生起，按理即不会再有所谓的正生时，因为它的生起已经完成，无需再生，其正生时已成了过去，已灭坏无余。而且以比量观察，所谓正生不能成立已生的法体，已生的法即不再存在正生，正生与已生二者是截然不同的法。如果说种因灭坏果法现前时，一定是正生时，这样的说法唯是强词夺理，已经生起的法体，凭什么说它在正生呢？任谁如何辩说，也不可能成立这种歪理；即使以帝释天千眼，也不可能找到这种已生起本体的法正在生起。所以应知所谓的正生，除了有情在分别心识中想象外，实际中不会存在。本体已成的法是已生之过去法，本体未成的法是未生之未来法，二者中间不能成立真正的现在法，所谓有现在法位于过去与未来之间，于实义中只不过如同两个石女儿中间有一个兔角的说法而已。

壬四、（破许未生为正生时）分三：一、正破；二、破彼断过；三、若生时由自体生则须许未生为生。

癸一、正破：

问曰：正生时是该法未生，而正在趣向生，以此名为生。

未至已生位，若立为生时，
何不谓无瓶，未生无别故。

尚未至已生的分位，若强立为生时，那么为何不说正作瓶时为无瓶呢？因为已生与未生无有差别故。

若认为正生时是所生法尚未生，而正在趣向生，这种观点仍是不合理的。尚未达到已生的分位，该法的本体即未生起，仍属未生法的范畴，不应立为正生时，否则应成已有的法，都可名为无法。比如正在眼前显现的瓶，应成为无瓶，或尚未生起的瓶子；已经出生的婴孩，应成尚未出生的胎儿等等。因为对方以尚未生的法是正生之法，如是应成已生与未生无有差别，已生的法应成未生，未生的法应成为已生，这样混淆名言，显然不能成立。

癸二、破彼断过：

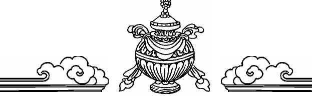
生时体未圆，异于未生位，
是亦异已生，故应未生生。

若许正生时生体尚未圆满而有生的作用，以此不同于未生的分位，这样也成正生时异于已生位，以此理应成立未生为生。

对上偈所言的过失，敌宗补救云：正生时与未生是有差别的，正生时生体虽未圆满，而生的作用正在运动操作，但未生却无有生的作用现前，故二者非为同等无别。正生时生体未圆满，而有生的作用，故异于未生时，这种辩答也不能成立。按他们的说法，正生时生体并未圆满，也即生体尚未现前，这样的正生时也就明显异于已生位；异于已生位的法，按理即是未生，所以彼等所许的生时生应成为未生生，未生的法现在正在生起，这种观点已于上偈做过分析，无论如何也不能许为应理。

癸三、若生时由自体生则须许未生为生：

若说言生时，先无后乃有，



此亦未生生，未生何能生。

如果说正生时，是先无有生体而后才有生体，此也是许未生生的观点，而未生又怎么能生呢？

敌宗进一步辩答，说正生时是原先无有生体，而后时才有生体，先时的生与后时的生体有关系，以此可以成立生时生。这种回答仍难逃未生生的过失，因为若以先时的生与后时的生体有关系，成立生时生，那么在生的正时，生体并未生起，仍属未生法的范畴。未生之法尚无本体，彼中不可能有生的体性作用。因此，敌宗围绕生时的辩答，无非是在生已生或生未生的两端徘徊，无论怎样建立，皆不免过失。

辛三、略义：

体圆说名有，未作说为无，
若尚无生时，说何为生时。

生体圆具时说名为有体，未作成生体时说名为无体，若尚无有生体，那么能说何者为生时呢？

任何一种有为法在生起过程中，若其本体或说生体圆满现前，即可说名为有体法；若本体尚未造作圆满，即可说名为无体，这是依理者都应承认的事实。而以此有体无体的区分，去观察所谓的生时生，其谬误之处便会了然自见。所谓的正生，是生体已圆而生，还是生体未圆而生？若许前者，生体已圆满现前，则应不需再生，也不可能会再生，如同已诞生的婴孩绝无再生之理，这是一般人都会了知的道理。若许后者，正生时生体未圆，未造作圆满，其生体尚处于无有之中，那么你以何理成立某时是该法的正生时呢？无体者如同兔角一般，根本

不可能确立它的生时，否则应许一切无有的法，现在都在正生，有众多过失。因此已有本体者无有生，未生起本体者是无体法，故也无生，除此二者之外，谁也不可能找到第三个真实的生时。生时、生等这一切都是人们以分别施设名言安立的假法，全然无有自性。在诸中观论著中，对生时生的破析，本论最为详细，其推理方法非常广，若能深入其中，对生等无自性一定会生起定解。

己二、总破有自性：

若时离其因，无别所成果，
尔时生与灭，理皆不可成。

以正理观察，诸法正在显现时，若离其因，则不会别有所成的果，所以尔时果生与因灭，依理皆不可成立有自性。

以胜义理观察，缘起因果所摄的一切有为法，在生起过程中，若离其因则无其果。观待其特定因缘，才会有果法的显现，因也需观待果才可名为因，二者如同父子，必须相互观待才可立名，由此应知二者并非有自性存在，唯是观待假立。而因果既无实体，依彼等成立的生灭——因灭果生等，皆不可成立有自性。于真实中，诸法皆无生灭来去，佛经中言："人与士夫及有情，生已死亡全无生，诸法体性空如幻，外道诸众莫能知。"真实中无生无灭，名言中诸法性空如幻，而外道诸愚痴者于此难解难见。于诸注疏中，此处对这些正理皆有广说。甲操杰大师于注疏中以比喻言：如幻师变化男女等形象，虽然无有实体，但会使观者有三种不同认识。其中被幻术所迷惑者，见幻化执为实有，并生起贪嗔等想，

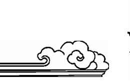
同样凡夫异生为无明所迷惑，执著缘起幻相实有，并依之而生贪嗔苦乐等；二者，幻师自己虽见所幻现的男女等形象，却不会执为实有，同样已了知诸法如幻无自性的圣者，于后得位中虽然幻相不灭，然已了知如幻，决定不会生实执；三者，不为幻术所迷惑者，则全然不见其男女种种形象，同样已断尽一切无明迷惑的圣者根本慧前，全然无有世俗迷乱相。究竟实相中，虽无任何世俗迷乱相，然未至圣者根本智现前的境界，世俗显现依然会相续不灭，麦彭仁波切说“没有任何破现象的中观派”，仁达瓦大师说：“于名言中，诸幻化境的显现没有必要破，也破不了。”对此应详加区分，了知根本果中观与后得道中观的区别。

第十五品释终



寂天菩萨






第十六品 教诫弟子品

丁二、（造论宗旨和断除敌论余诤）分二：一、略明造论的所为；二、断除敌论余诤。

戊一、略明造论的所为：

由少因缘故，疑空为不空，
依前诸品中，理教应重遣。

由于实执等少许因缘故，怀疑自性本空诸法为不空，应依前述十五品中所述的理教，着重加以遣除。

犹如以昏暗、眼花等错乱因缘，人们往往将角落中的花绳误认为蛇，由是而生虚妄无义的惊畏苦恼。同样，诸法虽然本来无有自性，当体即空，然而由无明实执等少许错乱因缘，有情于本空离根的世间万法，生起种种疑惑，并执著诸法实有不空。为了遣除这些有情的疑惑与实执，在前面十五品中依理教作了次第引导，诸学者当依之着重遣除对空性的疑惑。证悟空性断除实执，是有情断除生死轮回，得到解脱及一切智智果位的不二法门，然而有情由于无始来的实执恶习深厚，有的往昔也未曾听闻过空性，一旦闻到空性正法即会生起怖畏，所以本论于前八品中，作了成熟身心根器的前行引导，然后才从各个方面宣说了能解脱三有的甚深妙道，这是圣天菩萨造此论的宗旨。于前十五品中虽已广说诸正理，然为遣除后学者的某些疑惑，在第十六品中，作者又以理以教，再重遣除诸疑惑迷难。

戊二、（断除敌论余诤）分八：一、遣除破空性的理；二、破落边宗之实执；三、有无二者是否实有其理

相同；四、破成立毕竟无宗；五、破由有空性的因喻则不应成立空；六、明开示空性的所为；七、明有无二过之执都是颠倒；八、明无有理由能破离边。

己一、（遣除破空性的理）分三：一、空性宗不能破；二、不空宗不能成立；三、用余理破。

庚一、（空性宗不能破）分二：一、正明；二、以相同义而破。

辛一、正明：

能所说若有，空性则为无，
诸法假缘成，故三事非有。

若汝宗有能说、所说、说者存在，则一切法自性空的义理不能成立；诸法唯是藉因缘安立，故能说、所说、说者三事非有自性。

敌宗反驳云：如果为了上述宗旨造此论，则诸法应为不空，因为汝等有能说空性的词句、所说的空义及说者圣天论师，此三者非得许实存不可，因此空性宗不应成立，诸法皆空的义理也成无理。答曰：诸法皆是依因缘而假立的名言，能说、所说、说者也不例外，虽然我们不否认自宗有这些能说、所说、说者存在，然这些唯是随顺世俗安立的名言，并非在胜义实相中成立。能说、所说、说者，皆是依名言因缘建立的法，如梦如幻如阳焰一般，无有自性，这些于后得修道位中安立的名言，是为了通达胜义实相的方便，真正趋入了胜义实相时，此等一切法皆远离边戏，无可缘执。因此汝等没有任何理由说中观宗实有能说等存在，由此不能成立空性正理。相反，由有这些殊胜的名言方便，更能显示中观空性正理的合理，遮破一切不承认空性的邪宗。

辛二、以相同义而破：

若唯说空过，不空义即成，
不空过已明，空义应先立。

如果仅由说空性的过失，不空的义理即可成立，那么不空的过失早已说明了，空性的义理应该先成立。

敌宗：诸法皆空不能成立，若一切皆空，则现量境应同兔角驴角，全然不可现见彼等，有众多过失，所以说，诸法不空实有才是正确的宗派。中观：如果唯以说空性有过失，便可成立汝等不空的义理；那么同样，自宗前述诸内容中已指出了不空宗的种种过失，如根境、有为法相等若实有不空，则不能成立一切因果现象。大疏中云：诸法若不空，应成恒常不变、不坏灭等有多种过失。龙树菩萨在《中论》里说过："以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切不得成。""若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。""若诸法不空，无作罪福者，不空何所作，以其性定故。"以诸法不空有如是大的过失，空性宗理应先成立。敌宗举出的空性过失，中观宗一一可以依理圆满遣除，而成立诸法缘起如幻无自性的空义；对不空的过失，敌宗却无法依理避免，也无法找出任何一种具有实体自性的比喻。一些中观论著云：由于有情在往昔长久学习外道邪宗，或久于地狱恶趣中串习，故愚痴实执习气浓厚，虽然他们并不可能见到任何常有实质的法，然于甚深的空性正理始终不接受，这便是他们反对空性的原因。故具智慧者不应破空性，寂天菩萨云："空性能对治，烦恼所知障，欲速成佛者，何不修空性。不应妄破除，如上空性理，切

莫心生疑，如理修空性。”

庚二、（不空宗不能成立）分二：一、正明，二、破彼断过。

辛一、正明：

诸欲坏他宗，必应成己义，
何乐谈他失，而无立己宗。

凡是要破坏他宗所说空义者，必须先应成立自宗的实有宗义；汝等为何只乐于谈论他宗的过失，而无有成立自宗的义理呢？

诸执著有事的宗派虽然想推翻中观宗的空性正理，可是他们所用的方式却是以指挠沸，不但不能破坏空宗，反而会使自己受到破坏。按照规律，欲要推翻他宗，必须先成立自宗，自宗理论如果先已成立，那么他宗理论才有可能为自宗所折服。因此汝等有事宗欲要推翻空性宗，应先成立诸法不空的宗派，而这当然需要随顺圣者智士们的教证理证才行。可是在这方面，无论怎样努力，也不可能得到建立诸法不空的圣教量，也不会有任何比量推理来成立不空义，以此汝等自宗尚不能成立，即无有理由或资格谈论他宗的过失。汝等一味乐于指责空性宗有如何如何的过失，却不知自己的有实宗到底如何才可成立，这种辩难实是毫无道理。如果你们要说空性不成立，应该是一切法不空，理应先举出不空的理由，找到一个能立因，不然只是钻在死牛角尖里，于他无损，唯有自己徒招祸殃。

辛二、破彼断过：

若观察即无，彼不成为宗，
则一性等三，亦皆非宗义。

如果说一切法经观察就无有自性，彼义不能成立为宗，那么汝等所许的一性、异性、非一非异性等三种，也都不能成立为宗义。

敌宗反驳云：依上所说，欲坏他宗者应先成立自宗，而汝等空宗欲坏我等不空义，也应先立自宗。但是，依汝等所许，一切所知法都无有自性，全部都是空性，因此汝等也不能成立有自宗存在，汝自宗尚不成，故不能坏我们所许的诸法实有义理。中观：按汝等的推理，以胜义理论观察无有一法成立故，即不应承认中观有自宗成立；那么同样，依胜义理观察，汝等所许的实有一性、异性和非一非异性，都无有存在，以此汝宗也不能成立。一性、异性与非一非异性，是外道诸宗所许诸法实体或自性的存在方式。诸法若实有本体，其本体则不离一体、多（异）体或非一非异体的存在方式，而以中观正理观察，此等皆不可能真实成立。以胜义理观察时，任何亦不应承认，这是我们中观法门所宣说的甚深法义，是法界的本来面目。因此以胜义理观察时，一切皆不应承认，汝等实有宗岂能成立，而且中观宗依二谛说法，于世俗中能无碍成立一切如幻的缘起名言，可是汝等许诸法实有，无论如何也不可能建立实有宗。所以汝等不应以中观宗的胜义理来否认中观宗随顺世俗的名言，我等宣说的空义，是顺事势的正理，任何他宗也不可能破坏。

庚三（用余理破）分二：一、以现见因破实有空不合理；二、由成立空性而成立实有宗即不合理。

辛一、以现见因破实有空不合理：

问曰：世人皆可现见瓶等实有不虚，因此实有宗

能成立，而许瓶等空无自性，与现量相违故，既无意义也无作用。

许瓶为现见，空因非有能，
余宗所说因，此无余容有。

许瓶为现量所见境，故而认为空性的能立因没有能力作用；余宗所许的现见等实有因，在空性推理中不能成立，而我们所许的诸法空性因（推理根据），在其余宗派中也是承许的。

一般不许诸法无自性的宗派，其最普遍的根据便是：诸法是有情现见之境，可现量成立存在，以现量可成立诸法实有，其余成立空性的依据，都不可能比现量更有力量，因而诸法不空。这种推理是错误的，自他双方在辩论某观点时，所用的推理依据（因）必须要双方承认才行，而汝等实有宗所说的诸法实有不空因——现量可见，这在空性宗中不能许为能立因。在真实观察时，有情的根识不可能现见对境，故有情根识现见非为诸法实有不空的能立因，此理在前面的根境品中已有过详述。有实宗所说的实有因，在空性宗中不能成立为因，非是二宗共许的依据，但是空性宗所依的推理依据，如金刚屑因、破有无生因、离一多因、大缘起因等等，却是其余宗派中也承许的因，因为这些根据都是共许的因明三相推理方式，依理者不得不承认。于三相推理中，中观宗不但能有余宗亦承许的因，而且还有诸法空无自性的同喻，比如：如梦、如幻、如阳焰等多种比喻，正如《入行论》所说："以二同许喻。"即这些比喻也是诸宗共同承许的。可是实有宗，绞尽脑汁也不可得到显而

实有的同喻，故执实有者，于正理前当心悦诚服地舍弃邪执，依理进入正道。

辛二、由成立空性而成立实有宗即不合理：

问曰：汝等中观宗许一切皆为空性，应当许有空性的实体，但空性是观待不空而立，因此诸法应是实有不空。

既无有不空，空复从何起，
如无所治品，能治云何成。

既然无有不空的法，那么空性又从何而起，就像无有所对治之物，能对治者又怎么能成立呢？

若能成立空性实有体性，那么与之相待的不空也应成立，一切法应实有本体，因此敌宗为了成立自宗，先从成立空性入手，云中观宗应许空性实有体性。但是于中观自宗，并不作如是承认，所谓的诸法空性，是观待世人执著梦幻诸法有自性而假立的名言。一切所知法皆是缘起，任何人以智慧观察，也不可能找到一种实有自性之法，既然诸法本来皆无实体，那么空性之体又能依何者而起呢？这就像人们做噩梦时，遇到种种险况，梦中依种种方便对治，此中所治的险况非是真实，故其能治的种种方便也无有真实。同样，有情于三有中所执著的一切，无有一种是不空实有之法，故而对治彼等实执的空性，也唯是观待假立，如同梦中对治恶遇一样，并非真实。所以，空性绝非敌宗所言那样有实体，而是无有自性之法，不能依之建立诸法实有体性。《中论》里说过："若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法。"如有不空法存在，则空法亦应存在，然实义



中无有不空者，故空法也不可能存在。《二谛论》中也说过："若无有所破，即无有能破。"能破所破二者须观待才可安立，所破的有自性法无有故，能破的无自性空也就不可能成立。诸学人于此尤应注意，一般在修道中所言的空性，是一种遮遣实执戏论的方便，是暂时依诸有执而安立的对治名言法，切不可执此为究竟不能舍弃。于了义中，诸修行人最后都应当如寂天菩萨所言："若久修空性，必断实有习，由修无所有，后亦断空执。"如是远离一切空不空的边执戏论，方能诣于无缘最寂灭的实相境。

己二、（破落边宗之实执）分二：一、正破；二、破救。

庚一、（正破）分三：一、破无宗成宗；二、破法体实有之能立；三、明离一切边相同。

辛一、破无宗成宗：

问曰：如果你们中观宗许一切皆无自性，如是应一切完全无有，汝空性宗也不能成立为宗。如果你们承认有自宗，那与空性宗相观待的实有宗也应成立。

若许有宗者，无宗即成宗，
无宗若非有，有宗应不成。

如果中观宗承认自宗实有成立，那么无自性宗即应成为有宗；而无自性宗如果非实有，那么有宗理应不能成立。

如果于真实智慧前有稍许承认，比如说自己的宗派、空性等等，那么许一切法无自性的空宗即应成为有宗——许有自性的实有宗。但是，中观自宗在抉择究竟实相时，并无宗派等任何承认。所谓的诸法无自性，唯

是观待众生妄执诸法有自性而建立的名言，于实相中并不存在任何有自性的法，因此也不存在诸法无自性的对治方便，无自性宗本身也不许实有存在。于真实智慧前，中观宗不许有任何承认，龙树菩萨在《回诤论》云："若我有少宗，则我有彼过；吾无承认故，唯我为无过。"全知麦彭仁波切也云："是故于大中观前，无有任何所承认，已证现空等性故，有无是非等破立，一切戏论皆远离。"在前述诸品中，也一一破除了许诸法实有的宗义，观待有自性而假立的对治方便——诸法无自性，当然也非真实成立，无自性宗既然非有，其相待而成的有自性宗也就不可能成立。中观宗所言的一切法无自性，也非如有事宗所认为那样是一切法完全无有、是实有的空性，这种观点其实是无边的执著，也是中观的所破。

辛二、（破法体实有之能立）分三：一、以法差别实有不能成立实有；二、以破四边正理而破；三、不见有微尘许实有。

壬一、以法差别实有不能成立实有：

问曰：诸有为法是实有，因为火等差别法实有存在故。

若诸法皆空，如何火名暖，
暖火亦非有，如前已俱遣。

如果诸法皆空无自体，那么为什么火名为暖热呢？暖热的火亦非有自性，如前述内容中已俱遮遣。

有些人认为，诸有为法一定会实有本体存在，因诸有为皆有它不同于其他法的差别，比如说火有独特的暖热相，水的差别相为潮湿等等，以这些差别相实有不混杂故，其差别相的本体也理应实有不虚。否则，若诸法

本体都为空性，那么这些火的暖热、水的潮湿等差别相，又如何成立呢？中观师答曰：诸有为法的差别相也非自性成立，佛陀在诸般若经典中说过，从色到一切智智的一切法本性即空，诸法本体皆非实有，如此依本体而立的差别相，也就理所当然的无有自性。如火的暖热，非能自性成立为火的差别相，此理于第十四品“暖即是火性”一偈中已有阐述。应知所谓的差别相，要观待诸分别心识前的迷乱相才能成立，如同海市蜃楼的差别景象一般，本身即是依幻而立，依之不能推断诸法实有。

壬二、以破四边正理而破：

若谓法实有，遮彼说为空，
若四边皆真，不见舍弃过。

如果说诸法实有本体，为了遮止彼等才说为空性；有无等四边若皆为真实，则任何人也不能见到彼等有应被舍弃的过失。

还有一些人认为，诸法本来可以现见为实有，而中观师为了遮止彼等实有，才说诸法空性，这种观点是很大的邪见。如果诸法本来皆具实体，那些有无等四边实执应成符合实相，应该真实成立，且中观师以破四边的理，如金刚屑因、离一多因等观察时，也应见不到四边有任何过失，无有任何理由舍弃彼等，但事实真相全然不是如此。比如对承认诸法实有自性的有边，若以金刚屑因观察其生起方式，自生、他生、共生、无因生皆不成立；以离一多因观察诸法本体，本体既不会有一体，也不会有多体；以缘起因观察，诸法唯是观待因缘而成，非自性成立。如是可见，许诸法有自性存在众多无法成



立的过失。对无边、亦有亦无、非有非无诸边执，以正理观察时，同样也可见到彼等有众多太过。以一切实执皆可包括在四边之中，故种种许实有的宗派，皆有过失，不能成立。若明理者，则不应说诸法无自性是中观师违背实相的说法，而应承认中观宗远离有无四边戏论的正理。诸对空性不承认者，其实如同疯狂者一般，自己精神不正常，却说正常者有病，龙树菩萨言：“汝今自有过，而以回向我，如人乘马者，自忘于所乘。”将自己的过失说为他人之过，这种人诚应为智者所呵！

壬三、不见有微尘许实有：

乃至极微体，都无如何生，
佛亦未许无，故彼不应理。

诸法之中乃至最细的极微本体都不存在，因而怎么能生起诸实有体性之法呢？一切智智佛陀也未许本无自性之法实有，因此彼等许诸法有自性之宗皆不应理。

以正理观察一切所知法，乃至穷尽其微，就连最细的极微，也不会有实体存在。本论第十三品说过：“极微分有无，应审谛思察。”于中对所谓的极微（无分微尘）作过观察，发现也无有实体可得。最细的极微体尚非实有，那么如何会生起有实体的诸法呢？证得了如所有智与尽所有智的佛陀，也从未许本无自性的一切所知法为实有，在三藏十二部中从未说过任何法实有自性存在。佛陀在《般若二万五千颂》中说过：从色乃至一切智智，万法皆无生、无实有，是本体不存在的自性空。月称菩萨于《入中论》里总结般若经中所言的空性时也说过：“若有为自相，及无为自相，彼由彼性空，是为自相空。”






一切有为无为法皆无体相可得，这是现证真性的佛智所成立的究竟正量，故可依彼无误了知，一切许有自性的宗派，于真义中纵然只有微尘许的所许，也不是应理的宗义。

辛三、（明离一切边相同）分二：一、正明；二、对任何法也不应许有实无实之差别。

壬一、正明：

若真离有无，何缘言俗有，
汝本宗亦尔，致难复何为。

如果诸法的真实相远离有无等一切边戏，那么汝等以何因缘说世俗诸法实有呢？所以汝等本宗也应如是承认，而致我们责难又干什么呢？

诸法的真实相，远离有无等四边八戏，于法界实相中，无有任何有边、无边。因此无论任何人，不可能找出真实理由，将有情分别心识前诸世俗幻法说为实有，哪怕是最细微的微尘、刹那，于实义中也不会存在有无等的戏论。本来无有任何缘执的法界中，任何人去分别计执实有种种显现，这唯是错乱的分别心使然，月称菩萨言：“痴障性故名世俗。”一切世俗现象都是迷乱愚痴习气所现，有智者绝不应执为真实。若要得到解脱，汝等一切执著有事的宗派，也应随顺离一切戏论的实相，如同中观宗所抉择那样，将有无诸边戏统统打破，直趋本来无一物的无生大空之境。而你们不但不如是承认随顺，反而百般辩难，以种种非理观点来难问中观正理，这种做法实是不应理的，对正理也没有任何危害作用。

壬二、对任何法也不应许有实无实之差别：

诸法无体性，不应有差别，
诸物上共见，彼即无差别。

诸法本无实有体性，不应存在有实无实的差别；诸物上共见谛实空的空性，彼性即是无有任何差别之平等空相。

一些宗派认为：有些法虽然是空性，但有些法不一定；通达一法的本性，不一定是通达一切法的本性等等。而在中观正理观察下，诸法无有自体性的空性，不应在不同法上有差别。任何一个法，皆是依缘而起，不会独体存在，依诸因缘和合而起，即是无自性之法，这一点在任何所知法上都可现见，任何人去如理观察，也必然会见到诸法的这一共同无别本性。从通达诸法空性的方式看，修持者可以通过任何一法，见到诸法共同无别的平等空性。如往昔有很多证悟者，他们有的通过一朵花即证悟了一切法本来无生的大空，有人以一个杯子而开悟，有的依伐木声而开悟等等，以这些实例也可明显看出，空性是遍一切法的空性。佛经中说过：“若知何法无自性，即于诸法不起贪。”本论第八品中也云：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”所以，于上述诸内容中，往往只以瓶子等一法为例，若能通达瓶子一法的无自性空，即于其他法自然会了知其相同的本体空性。

庚二、（破救）分二：一、不许谛实空者无由建立自宗；二、责难谛实空之宗终不可得。

辛一、不许谛实空者无由建立自宗：

无故于他宗，不能答难者，





他因破自宗，何故不自立。

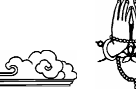
如果说以中观师许一切法皆无有故，自宗不能答难，那么他宗以因明推理方式破你们自宗，你等为什么不能成立自宗呢？

有事宗难曰：我们无法回答中观师的问难，并非是自宗不能成立，而是因为中观宗什么都不承认，许一切皆无，如是我们就无可回答；若有承认，双方才能合理地辩论，我等也可无误地成立自宗。这种驳难实际上是狡辩。中观宗在破斥边执，阐述空性正理时，并非是直接以实相大空笼统地遮破一切，而是以诸宗共许的因明推理方式作的观察，中观宗以这些正理摧破汝等有事宗的宗义时，汝等又为什么不能回遮过失建立自宗呢？三相推理等名言理论，是诸宗都可平等运用的辩论方式，依此若不能回答中观师的妨难，那么汝等也就不要将自宗不能成立归罪于中观师的不许一切。中观宗是随顺实相的宗派，任何有违于此正理的宗义，皆不可能逃脱过失。佛经中云："犹如大山王，不为蚁摇动，如是善学者，不可为动摇；天空无法染，手也无可触，俱胝邪魔众，三毒不可摧。"善学佛法正义者，证得如虚空一般的空性智慧后，会犹如山王、天空一般，不会为任何魔众烦恼所染，也不会为他宗邪见所动摇。

辛二、责难谛实空之宗终不可得：

问曰：虽然我们不能成立自宗，但是要破斥他宗非常容易，世人也经常说："虽然自己难以做到，但是看别人的过失非常容易。"

说破因易得，是世俗虚言，




汝何缘不能，遮破真空义。

说破斥他宗的因容易得到，只是世俗的虚妄之言；否则你等有事宗，为何不能以理遮破真空义呢？

如果说破斥他宗的依据容易得到，以此虽然中观宗破斥了有事宗，但并不能证明有事宗完全是不合理的宗派。这种辩解当然也不能成立，所谓"破因易得"只是世人虚妄的言说，实际上并非如是。要破他人的宗派，首先自己要有清净无过失的宗义，不然你毫无根据，不可能如理摧破他宗。就像汝等执著有事的宗派，如果有易于破他宗的因，那你等为何不能遮破中观宗的真空义呢？中观宗创立以来，无数人为诸法无自性，远离一切戏论的真空义，作过无数辩论，然而无论内道外道，一切执著实有的宗派，从未找到过能破空宗的依据；无论从哪方面观察，也不可能有可以破空性的因，因为空性是随顺实相的正理。故汝等不应再顽固不化，而应依理放弃实执接受空性正理。

己三、（有无二者是否实有其理相同）分三：一、实有空与实有两种名言成不成立相同；二、唯以假名实有其义不成；三、世间安立实有之名若是实有则世俗中有非胜义中有。

庚一、实有空与实有两种名言成不成立相同：

有名诠法有，谓法实非无，

无名表法无，法实应非有。

若以有名称诠解的法是实有，便说诸法实有而非无自性；那么以无谛实的名言表达诸法无自性，诸法实体应非有。

有人认为，诸法皆有名称言说，由名称言说，便可

了知诸法本体实有，而非无有，否则无从建立种种不同的名称。依这种观点，唯依有名言即可成立万法实有不虚，那么我们也可用相同的推理，以无谛实的名言成立一切法无自性。有与无二者皆是名言，若前者具有成立诸法实有的能力，那后者理应具有成立诸法无实有的能力，没有任何理由区别有无两种名言，一者成立，另者不成立。但是，稍有理智者，显然不会承认由名称言说即可成立诸法实有的观点。名称言说只是有情以分别心安立的假象，任何法皆不会有真实不变的名称；于实相中，远离了一切有无名言分别，不可能存在任何戏论。故随顺实相者，不应执著任何名言。

庚二、唯以假名实有其义不成：

由名解法有，遂谓法非无，
因名知法无，应信法非有。

若由名称解说诸法实有，便说诸法非无自性，那么因名称而了知诸法无实，也应信解诸法非有实体。

敌宗辩驳道：如果诸法无有实体，而说诸法有的名言，则极不应理，就像说石女儿子有，显然无法成立，因此由于实有的名言，理应成立诸法实有自性。答曰：名言非是实义，唯是分别心施设的假象。如果由名称解说诸法实有，便能真正成立诸法实有，于实义中非无自性，那么我们以诸法如梦如幻的名言诠解，也可了知诸法本无自体，由此而应深信诸法本无，如同梦境幻相一般。应知名言中所表达的，并不一定于实义中成立，因此唯以名诠并不能真实成立某法，比如说，将视力完好者说为瞎子，将短寿者取名为万岁，名言虽可随意安立，

然而实际中不可能如是成立。

庚三、世间安立实有之名若是实有则世俗中有非胜义中有：

若由世间说，皆世间有者，
诸法有自性，何成世间有。

如果是由世间人所说的诸法实有，那么都只是世俗名言中的有；而诸法有自性（是胜义中有），怎么能成为世间有呢？

敌宗云：语言当然不能表达事物的本体，否则应有说火会烧嘴、说瓶会塞口的过失。言说虽不触及事物本体，但能诠、所诠的一切世间名言却是实有的。答曰：如果语言不能触及事物本体，而是世间人所说，那么语言现象只能是世俗中的法。世俗中有的法，只是世人分别心前的虚妄幻相，是如同梦幻一般的假象，并非胜义中也存在。《入中论》里说过：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有，若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”安住于世间层次中，名言诠说的诸法才有，于真实智前，这一切名言现象并不存在。而所谓的诸法有自性，是诸法本体或说实相的状态，是胜义谛中的有，怎么能以世间名言表达这种本体呢？若能表达，即成世间有而非胜义有。汝等也承认，言说不能表达本体，所以世间安立的“诸法有自性”，唯是世俗名言，而非胜义实相。否则，若许诸法实有的名言于胜义中也成立，应成圣者修行无有功德，一切轮回痛苦无法息灭等，有多种大过失。全知麦彭仁波切说过：“胜义中无，不一定于世俗中也无；世俗中有，不一定于胜义中也有。”于此世俗胜义



的区分，应当如是详细了知。

己四、（破成立毕竟无宗）分二：一、破由遮诸法实有即成立毕竟无；二、由诸法无实体便执无实体为有自性也不合理。

庚一、破由遮诸法实有即成立毕竟无：

谤诸法为无，可堕于无见，
唯蠲诸妄执，如何说堕无。

若诸法本来实有而谤说诸法为无，可以说此是堕于诸法毕竟无有的断见，但中观宗只是为除去诸虚妄迷执，怎么能说是堕于断灭无边呢？

敌宗驳难：汝中观宗云一切法无有自性，如是应成一切法毕竟无有，堕于断灭无见，这是诽谤世间的言说，所以不应承认。答曰：所谓的堕于断灭无见，是指将本来实有的法说为无有，本来存在的法除灭为无，龙树菩萨言：“若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。”因此，若诸法本来决定有自性，实有不虚地存在，有人将这种法说为无有，这样才可说是堕于无见。但于实相中，诸法并非决定有自性，而是本来就无有自性，唯是因诸有情以虚妄迷乱习气，才现起了森罗万象。为了蠲除这些迷乱幻相妄执，中观宗才以方便名言，引导有情了达一切所知法唯名唯诠唯分别施设，本来无有，不应于此生起妄执，对此怎么能说堕入了无见呢？龙树菩萨也说过：“定有则著常，定无则著断”，而诸法本来即无有可决定有无的本体，因此智者们以中观正理遣荡一切著有著无的虚妄实执，决定不会堕于定有定无的常断诸边，而能诣达本来如是的无缘寂灭实相境。



庚二、由诸法无实体便执无实体为有自性也不合理：

由无有性故，无性亦非有，
有性既非有，无性依何立。

由于诸法的有性无有故，无性也非实有，有性既然非有存在，那么观待而立的无性依何者成立呢？

中观宗所言的“诸法无自性”，也是观待有情所执的“诸法有自性”，而安立的遮灭实执之名言，并非自性成立。一切法于本来中无有自性或说本来无有成实体性存在，如同幻相水月等，因而为遮灭实执说彼等无自性，也是本来非有的。这就像瓶子，如果它本来就没有在世间出现过，那么也就不可能有它的有性或无性，堪布阿琼言：如果某人没有出生，其死亡也不会存在。同样，诸法的有性不存在，其无性也不可存在，有性与无性相互观待才可成立，如同前后、正反一样，若一者不存，另者也无从安立。《七十空性论》中云：“有性不依他，不依云何有？由无有性故，无性也不存。”有自性、无自性皆是观待安立之法，以智慧观察诸法时，无有任何一法具成实自性，故依有性而安立的无性也非自性存在，并非在真实中成立。

己五、（破由有空性的因喻则不应成立空）分二：一、明由有因故即是实有则有大过；二、明由有喻故即不能成立空性有大过失。

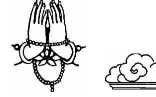
庚一、明由有因故即是实有则有大过：

问曰：汝等要成立空性，必定要有能立的因，由有因故，所以诸法空性不是空性，而成实有。

有因证法空，法空应不立，







宗因无异故，因体实为无。

由有证成诸法空性的因，诸法空性不应成立；宗与因二者非是异体故，因的体性实为无有。

敌论者认为，如果观察中观宗成立空性的过程，也可发现有很大的漏洞，因为要证成空性，汝等必须要有因，以因实有存在故，诸法空性的立宗也应实有，而非为空性。这种非难极不合理，在三相推理过程中，所谓的宗（立论）与因非是自性一体，也非异体。若二者一体，则自身不能证成自身，能立因不能成立与己同体的所立宗，所以汝等认为以有因故，空性也应有成实存在，其实是犯了宗因一体的过失。若二者异体，当然可以更明显地发现，异体的因不可能成立宗，否则有火能成立黑暗、瓶子能立柱子之类的太过。宗因二者非一非异，以此可了知因本身并非自性成立，不能认为因是实有体性之法，相反，因本身也无自性，因此敌论者的推论无法成立。

庚二、明由有喻故即不能成立空性有大过失：

谓空喻别有，例诸法非空，
唯有喻应成，内我同乌黑。

若说自性空的同喻可以单独另处存有，由此而例证诸法非为空性，则仅有比喻即应成立，如是内我应同乌鸦一样是黑色。

敌宗难曰：诸法自性空的同喻——影像、阳焰等，于外境中经常存在，非是观待因义而有，由此可证明诸法亦有存在，非为空性。答曰：汝等观点无法成立，离因之喻决定不能证成所立宗义，比喻实属因的一分故，

也就是说，不能执同喻与因义有一异关系，具体来讲，在因明推理方式中，同喻不能与因同体存在或异体存在。二者若同体存在，同喻即不能证成同体的因；二者也不能异体存在，若异体单独存在，二者之间毫无关系，那么其余一切法都应成为某个因义的同喻。比如外道常言的内我，应成如同乌鸦一样黑漆漆，二者虽无任何关系，但以乌鸦的黑色，可以证成内我存在。同喻若独有存在，则成不观待因义而自性成立的同喻，如是乌黑之类所有的法，也可成为内我等他法的同喻，而这是谁也不会承认的观点。中观宗证成自性空的梦等八喻，唯是观待而安立，其本身非自性独体存在，所以认为同喻独体存有而例证诸法自性成立，实不合道理。

己六、明开示空性的所为：

问曰：假若因喻皆非实有，则一切法亦应毕竟不能成立，因此汝造论破他实有宗也成唐捐，没有任何必要。

若法本性有，见空有何德，
虚妄分别缚，证空见能除。

如果诸法本来是自性有，那么现见空性有什么功德呢？有情为虚妄的实执分别所缚，唯以证空性见方能除灭。

中观师造论开示空，并非是毫无意义之举，而是为了引导有情通达本来空性的法界实相，断除迷妄实执的系缚，证得一切智智的果位。诸法如果同有事宗所认为那样，本来即是自性存在，那么修行者以闻思修习而现见空性，应成毫无意义，唯是颠倒错乱之举，如同世间

遇毒蛇者观想无有毒蛇一般，极不应理。而实际上，法界本来空寂，无有任何缘执之法，有情却因无明愚痴所迷惑，如有眼翳者现见空中有毛发一般，现起种种如毛发一般的幻相，并妄执这些幻相实有不虚，不断造业流转于生死大梦中。因而要醒悟解脱，必须以种种方便，令有情通达一切法本来无有自性，断除虚妄实执分别的系缚，如是才可证悟空性实相，趋入涅槃解脱彼岸。佛经中云："若知自性空，自性无我法，则不生非戒，因学定解故。"《入中论》云："异生皆被分别缚，能灭分别即解脱。"欲求解脱者，必须通达空性而灭除实执分别。为此，中观论师造论开示空性，是有极大必要与意义的行为，也是随顺真如实相的行为。诸修学空性者也应了知，空性是遣除痛苦违缘最根本最有力的方便，日常生活中虽有种种悦意或痛苦的显现，然而一切只是如同银幕上的影像，若能于正显之当时，了知一切如幻无实，自心安住于空性正见，则一切迷乱幻相无利无害，不会受任何分别戏执的束缚。

己七、明有无二过之执都是颠倒：

说一有一无，非真也非俗，
是故不能说，此有彼非有。

说一法有而一法无者，非是真谛也非为世俗，因此不能宣说，此是实有彼是非有。

诸内道宗派中，也有未能了知一切诸法皆无自性的真空义者。如小乘有部论师许粗大法无有，而无分微尘与无分刹那实有，随理唯识师许识实有，外境非有等，这些分别有无的观点，在中观正理衡量下，皆是颠倒执

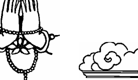
著。不论何种宗派，若许一有一无，如说识有境无，这种说法不是胜义谛，因真正的胜义谛非是分别心意之境，而是圣者根本慧之行境，此中无有任何有无分别戏执，唯是无缘最寂灭的清净平等光明，内识外境一切法皆已寂灭，不可能存在一有一无的分别戏论。同样，一有一无的说法也非世俗谛，比如在名言中，外境与内识，极微与粗色等，世人和中观师都是共许的，因此一有一无的说法于世俗中也不应承认。月称论师言："般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。"抉择胜义时有无俱应遮灭，抉择世俗时应平等予以承认，故一有一无之说法，无论在胜义还是世俗中均不成立，所以也就不能宣说此法有彼法无的观点。俄巴活佛于注疏中言："抉择二谛时，不能混淆名言量与胜义量，不然无法解释佛说的甚深经典。"以胜义理论抉择胜义实相时，应平等地遮除一切，眼等六根色等六尘、世俗胜义、有为无为、自性他性等等一切都不应承认，欲达中观了义境者，当如是遮破一切分别戏论，直趋离戏大空！

己八、明无有理由能破离边：

问曰：汝等中观师善于以理破除实有宗，而我等实有师不能破汝等空性宗，现在我等虽然无法答复，但是仍然有不少人在精进修习各种教法，总有一天有人也会破除汝等观点，指出空性宗的过失。

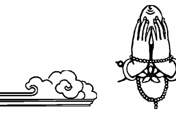
有非有俱非，诸宗皆寂灭，
于中欲兴难，毕竟不能申。

有、非有、亦有亦非有、非有非非有，诸有边执之宗皆于中观宗前寂灭，所以于中观宗欲兴问难，毕竟不



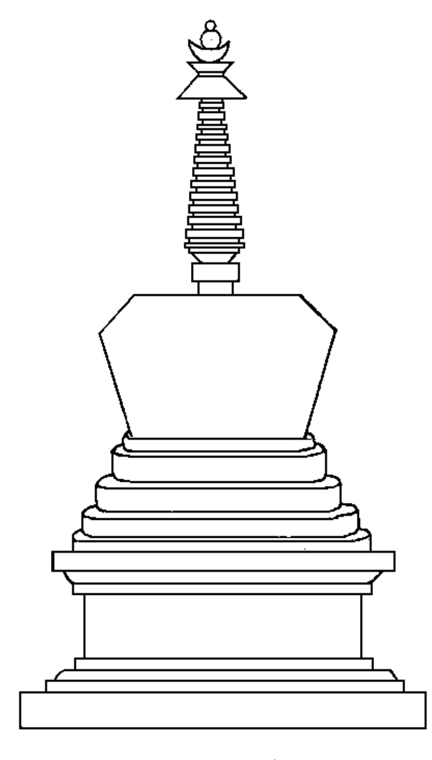
能申辩成功。

企望他宗能难论中观空性宗的想法，只能是妄想。中观宗所抉择的如果不是随顺实相的正理，而是有过失的宗派，那么他宗以种种理来难论，也就有可能。而事实上，中观宗所宣说的是实相正理，一切执著有无四边戏论的宗义，于自宗内悉皆遣除，已抵达了无缘最寂灭之实相，故不再有任何过失，如同金刚山王一般，任何他宗也无望难论摧破此实相正理。俄巴活佛于注疏中，以《心经》中的“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”四句，对应破除有、无、二俱及二俱非四边。色不异空，是指对有边的破除，色是代指一切所知法，以正理观察时，可以了知彼等本来无有自性，显而不异于空性；空不异色，是破除无边，由此了知空性非是断灭空，非是异于显现外有成实的空性存在；色即是空，是指现空双运，远离亦有亦无的俱二边，由此了达现与空非是如搓黑白绳一样各成别体存在，而是无二双运；空即是色，是指离戏，断除二俱非的微细边执，了知现空双运也非有实体存在。一切所知法皆包括在四边之中，因此四边破除后，于中再无有任何实执戏论，抵达了究竟实相。佛经中言：“一切法空性，即是无有自性义；一切法无相，即是无有相状义；一切法无缘，即是无有所缘义；一切法自性光明，即是清净般若波罗蜜多义。”中观宗如是抉择了空无相无愿的究竟般若空性，故如同千日之光，任何四边黑暗皆不可遮障，任何执实宗对中观宗欲兴起论难，也唯是如同欲以手击虚空一般，毕竟不可得。如此证得中观深义者，即获得究竟菩




提果，如是可广利无边众生。

第十六品释终



尊胜塔




甲三、（末义）分二：一、由何阿阇黎作；二、由何译师翻译。

乙一、由何阿阇黎作：

《菩萨瑜伽行四百论颂》是大车宗阿阇黎圣天菩萨作。

乙二、由何译师翻译：

此论是迦湿弥罗无比城宝藏寺中，印度堪布苏马扎拿和西藏博通显密的日称译师，由印语译藏，讲说听闻，抉择完善。

迦湿弥罗即现在的克什米尔，在此地的无比城宝藏寺中，印度堪布苏马扎拿和西藏前译精通显密的大译师日称，二人共同翻译了此论，由堪布进行讲解，译师听闻后将此论由梵文译藏，在此基础上，堪布又讲一遍，译师再次听闻，并依此对初译稿进行抉择校对，最终完善。

大唐三藏法师玄奘将后八品由梵文译汉，大格西法尊译师将前八品由藏文译汉，并依藏文对后八品作了修改补充，从而成为完整的汉文《四百论》译本。

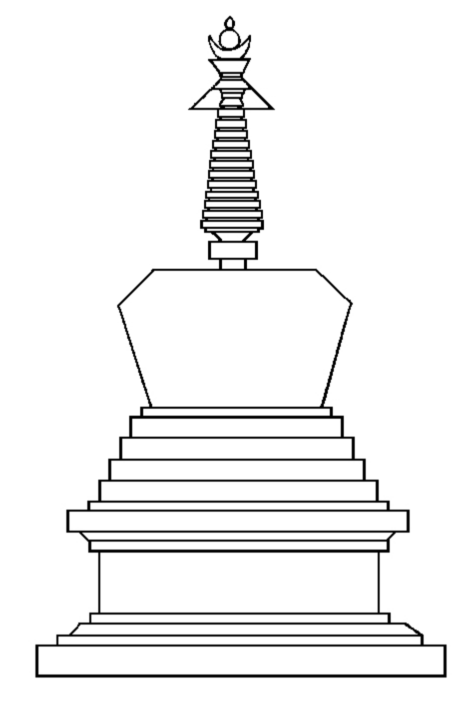
龙树圣天狮吼语，如理宣说佛意趣，
明理智者谁不敬，邪师群兽则生惧。
我虽慧劣未能悟，然依圣教理证语，
义赅言简释此论，具缘信众当生喜。
芸芸五浊世间众，沉溺物欲黄粱梦，
虽入佛门无闻思，盲修瞎炼徒无益。
终日忙碌庸琐事，希求神通寻名利，
谁肯专研精勤修，此论甚深空性义？



愿我生生世世中，恒随大乘善知识，
闻思重修入此道，速得佛果成二利。
以此善根愿诸众，趋入深妙中观道，
断尽二障圆二资，如海功德一时具。

2000年11月至2001年3月间，于金刚萨埵殿堂为七百余名汉族僧众传讲本论，此间集每日所讲，于闲暇撰著此疏，愿一切吉祥！

重校于2006年3月4日



大菩提塔

